مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي

سلسلة أعلام الفكر والإصلاح في العالم الإسلامي 3

الشيخ محمّد جواد مغنيّة

دراسة سوسيولوجية في مشروعه الإصلاحي

د. عصام عيتاوي



الشيخ محمد جواد مغنية ومشــروعـه الإصلاحـي

دراسـة سـوسـيولـوجيـة

د. عصـام العيتـاوي

الشيـخ محمد جواد مغنيـة ومشـروعـه الإصلاحـي

دراسـة سوسيولوجيـة



المؤلف: د. عصام العيتاوي
الكتـاب: الشيخ محمد جواد مغنية ومشروعه الإصلاحي ـ دراسة سوسيولوجية
تنسيق ومتابعة: محمد دكير
المراجعة والتقويم: أ. محمد دكير، وبشار الزحلاوي
الإخراج: هوساك كومبيوتر برس
تصميم الغلاف: حسين موسى

الطبعة الأولى: بيروت، 2008



Mohammad Jawad Moghnia and his Reformation Project
A Sociological Study

«الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبّر بالضرورة
عن قناعات واتّجاهات مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي»



مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي
Center of civilization
for the development of Islamic thought
بناية الصبّاح ـ شارع السفارات ـ بئر حسن ـ بيروت
هاتف: 826233 (9611) ـ فاكس: 820387 (9611) ـ ص.ب: 55/ 25
Info @ hadaraweb.com
www. hadaraweb.com

الفهرس

بسم الله الرحمن الرحيم

كلمة المركز

يسعدنا في **مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي**، أن نتقدّم إلى قرّائنا بهذه السلسلة الجديدة من بين ما يعمل المركز على إنتاجه والاهتمام به. وترتكز فكرة السلسلة على أنّ العالم الإسلاميّ والعربيّ أولد مفكرين ورجالاً، كان لهم دورٌ فاعلٌ في حركتنا الفكرية والاجتماعيّة، ومنهم من غادرنا وبقيت أفكاره، ومنهم من لا يزال يعيش بيننا ويجري عليه ما يجري علينا. وربّما أصاب بعضُهم أكثرَ مما أخطأ، وربما فعل آخرون العكس، إلا أنَّ لهم جميعاً شرف المحاولة، ولهم علينا حق الدرس والمراجعة.

ومن هنا، يسعى المركز في مشروعه هذا إلى دراسة أصحاب المشروعات الفكريّة والنهضويّة؛ لأنّه يرى في درسهم خدمةً لواقع الفكر الإسلاميّ المعاصر ولمستقبله.

وإنّنا إذ نؤدّي هذا الواجب نهدف إلى مجموعةٍ من الغايات، ونحاول تحقيقها ضمن إطارٍ من القيم البحثية العلميّة التي ألزمْنا أنفسنا بها، وأبرزها ما يأتي:

1 ـ عرض المشروع الفكريّ والتعريف به، سواء وافقناه أم خالفناه، محاولين في ذلك استخلاص العبر ورصد النتائج المترتبة عليه.

2 ـ حاولنا البحث قدر الوسع عن الجذور التي نبتت فيها المشاريع الفكرية من خلال البيئة التي نمت فيها والخلفيات الاجتماعية التي تطورت في أفيائها.

3 ـ نقد المشروع والبحث عن مكامن الخلل والضعف فيه، وإظهار مكامن القوة، غير هادفين لا إلى التجريح ولا إلى التهشيم، مقتنعين بأنّ الفكرة التي لا تُنتَقَد تتشيّأُ وتصبح المتاحف أولى بها.

4 ـ بين الشخصيّات التي ندرسها من نوافقه في كثير من آرائه وأفكاره، ولكنّنا أردنا أن تكون هذه السلسلة علميّة معياريّةً بعيدةً عن التمجيد والتبجيل حتّى للمستحقين.

5 ـ راعينا في اختيارنا أعلامنا مجموعةً من الشروط منها أن يكون هذا المفكر قريباً من عصرنا الذي نعيشه ومؤثّراً فيه، وأن يكون العَلَم المدروس صاحب مشروعٍ فكريٍّ نظري، سواء سعى إلى تجسيد مشروعه، أم بقي أو أبقته ظروفه أسير المكتبة وصفحات الكتب.

مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي

•المقدمـة

تَبلْورَ عصرُ النهضة الفكرية حديثاً، عبر ثلاثة تيارات على أرض الواقع: الأول: تيار الليبرالية العلمانية في الثقافة العربية، كأُنموذج تقليدي لواقع غيَّر واقعنا المعاش، والثاني: التيار الاشتراكي الثوري، الذي يُحاكي الاشتراكية كأسلوب يمكن تطبيقه خارج إطار انطلاقته أيضاً، والثالث: هو التيار الإسلامي، الذي تساوق مع التيار الثاني زمنياً، لكن بمنهجية أخرى، وانطلاقة تختلف كُلياً عن التيَّارين السّابقين، وذلك عبر العودة إلى الأصول الفكرية المرتبطة بواقع ماضٍ كاد يندثر، بفعل التدخّلات الأيديولوجية المقصودة، التي تمظْهرت عبْر قلْب أغلب المفاهيم الأساسية لحضارة عريقة بدأت في شبه الجزيرة العربية؛ هذه المنطقة الجغرافية الوسطى بين القارات التي كانت مهداً لانطلاقة الدعوة الإسلامية، مع بدايات نزول الوحي، على رسول الإنسانية النبي محمد(ص)، من أجل بناء مجتمع جديد، يصلح للتحول إلى نموذج عالمي.

وقد تكلّلت جهود رسول الله (ص) بإنشاء دولة الإسلام في المدينة

المنوّرة، كنقطة انطلاق لتأسيس الدولة العالمية، المرتكزة على مبدإ التوحيد، وإقامة العدل بين الناس، عبر ربْط الحياة في دار الدنيا بالآخرة، على نحو يضمن السعادة للإنسانية في الدَّارين. وهُنا يظهر الدَّور المهم للمفكر الإسلامي العلامة الشيخ محمد جواد مُغنية، في محاولته الإصلاحية، لإعادة بناء مجتمعنا الحديث وفْق منظور نهضوي، محاولاً إزاحة ذلك التراكم الأيديولوجي الدَّخيل الذي كبَّل مسيرة الأمة عن السَّير قُدماً في عملية التغيير التي قادها رسول الله(ص)، وحضَّ عليها من بعده أئمةُ أهل البيت (عليهم السلام)، وسائر المفكرين الإسلاميين بمختلف مشاربهم ومذاهبهم، حتى تُؤتي أكلها في كل حين.

أهم محطّات سيرة
الشيخ محمد جواد مغنية
الذاتية

يتَّصِفْ الشيخ محمد جواد مغنية بشخصية تتمتَّعُ بالصلابة والجدِّية، وبالمواقف التي لا تَلين، وقد وصف نفسه بقوله: «أنا لا أنهزم لأول صدمة، ولا أستسلم من أول ضربة، بل العكس؛ لأن هذا يزيدني صلابة في ديني، ويشحذ عزيمتي للنضال في سبيل الحق، مهما بلغت درجة الإيذاء وعَظُمَتْ التضحيات»[1]. ويمكن تلمُّس شخصية الرجل حينما أعلن قائلاً: «التهديد لا يثنيني ولا يبدِّد عزيمتي بل يشد عزمي ويزيده قوةً ورسوخاً. أبداً لا ألهث وراء هذا ولا أكترث بذاك. أما النقد فلا أخشاه ما دمت قادراً على الاعتراف بالحق والواقع ودحض الافتراء والباطل»[2]. ويمكن تحليل شخصية مُغنية من خلال دراسة موقعه الوظيفي ومواقفه، وقد صرّح مرة: «إنَّ نزاهتي كقاض تشهد عليها سجلّات المحاكم الشرعية، ومواقفي تدل عليها شدة النِّقمة على الظالم بشتَّى أنواعها، وعن صرامتي وجُرأتي في قول الحق، وعدم خشيتي

---

(1) مُغنية، محمد جواد: **تجارب محمد جواد مُغنية**، دار الجواد، ط1، 1980، ص 89.

(2) المصدر نفسه، ص 11.

لائماً ولا حاكماً، مهما تكن العواقب»[1]. وبمقابلة هذه المواقف والأقوال مع إيحاءات صورته الشخصية التي يبدو فيها مُقطِّب الجبين، حادَّ النظرات؛ بسبب حياة «كلّها عواصف وقواصف»[2] يتضح لماذا تبدوا آثاره أضداداً متنافرة»[3]. «فيصنع اليتيم كيانه من آلامه»[4].

أما الملامح الأساس لنظرية مُغنية في الطَّرح الإسلامي فقد ساعدته التكنولوجيا على نشرها «فقد عمَّ الوعي بواسطة الطباعة والإذاعة، وعرف الناس أنَّ على الأديب أن يُطلعنا على معنى الحياة»[5]. ولقد تنوعت آراؤه النقدية في شتى المجالات السياسية: «فلا حاكم مسؤول عن تعاسة المحكومين»[6]؛ والاجتماعية: «لو عدَدتُ قُرى جبل عامل قرية قرية، وما لحقها من الإهمال، لأخرجت عدّة مجلدات... أنموذجاً تعْلم منه حال هذه القرى»[7]؛ والتاريخية: «تصنع الشعوب المغلوبة من أغلالها معولاً تحطم به السدود والقيود»[8]؛ والثقافية والتربوية: «ولا بأس على العالم والشاعر إذا هو سكت عن ظلم الظالم والجاهل..!»[9]. وقد قام بتبيان الظروف الاقتصادية والاجتماعية، «وكأن أهل القرية قد بنوا للمُرابي لا للعالِم»[10] «وجبل عامل يدر عليه

(1) المصدر نفسه، ص 12.
(2) مُغنية، محمد جواد: تجارب محمد جواد مُغنية، ص 22.
(3) المصدر نفسه والصفحة نفسها.
(4) المصدر نفسه.
(5) المصدر نفسه، ص 21.
(6) المصدر نفسه، ص 21.
(7) المصدر نفسه، ص 93.
(8) المصدر نفسه، ص 22.
(9) المصدر نفسه.، 21.
(10) المصدر نفسه.

(أي على لبنان) عسلاً وسمناً»[1]. «وإلى عهد قريب كان مجتمعنا يجهل الحقوق والواجبات، حتى البائس المظلوم، كان يرى حقَّه عند الله وحده»[2]. هذه العقائدية هي التي أحاطت به، وأثَّرت في تطور أفكاره: «كان لوالد أبي زعامة ووجاهة، تجمع بين النفوذ بين الأوساط الدينية والسياسية، فهو سياسي، ونافذ كبير مع رجال الحكم والدولة، وشيخ له شأن عند العلماء، وأُرسل والدي إلى النَّجف جرياً على عادة الأسرة، منذ ثمانمائة سنة أو يزيد»[3].

فالذَّات الفكرية لمُغنية، تتطلَّب منهجية خاصة بعلم اجتماع المعرفة، وليس تطور تاريخ الأفكار وتقييمها؛ لأن ذلك يعني إغفال الإطار التاريخي في رصد شخصية المفكر. فالهجرة والرحلات سيطرت على تجربته وعلى لاوعيه الذاتي حينما تساءل: «هل يا تُرى هاجر جدُّنا الأسبق إلى جبل لبنان في القرن السادس الهجري، الثاني عشر ميلادي»[4]، والقراءة أثَّرت فيه أيضاً: «فصرتُ أقرأ الأخبار العالمية والمحلية بعد أيام من وقوعها»[5]، وحالة اليُتم أثّرت في شخصيته كذلك «جعلت منّي إنساناً يشعر بتفرده واستقلاله»[6]. ولا يمكن فهم أية أحداث إلا عبْر مقولتي الزمان والمكان اللتين أثّرتا فيه بدءاً من: «الجبل إلى ساحة البرج وباب إدريس فسوق الطويلة

---

(1) المصدر نفسه، ص 92.
(2) المصدر نفسه، ص 21.
(3) المصدر نفسه، ص 18.
(4) المصدر نفسه، ص 17.
(5) المصدر نفسه، ص 83.
(6) المصدر نفسه، ص 26.

والميناء، ثم دمشق ومنها إلى طرابلس فحمص فتدْمُر ومن ثَمَّ إلى العراق»[1].

وإذا كان يتساءل عن ماهية العصر الذي يعيش فيه، فلأن «حياة الفرد صورة عن مجتمعه الذي يعيش فيه»[2] وعلم اجتماع المعرفة يهتم بمدى وعْيِ المؤلف بطبيعة ذاته التي حسب رأي مغنية «لا تنطبق نظرية فرويد عليها»[3]. وكذلك لأن طبيعة العصر والبيئة لا تنطبق عليها نظرية «دوركهايم» في الانتحار، «فالبؤس والتشريد يؤديان إلى الجريمة، ولكن على الغالب، لا على الحتم والعموم»[4] ولقد كان لقضايا السياسة التي أثيرت في عصره «مشروع إيزنهاور ور وحلف بغداد»[5] أثر على مواقفه المحلية: «فأخذت أمارس طاقتي في الكفاح والعمل»[6] «وناشدت العلماء أن يرفعوا أصواتهم ضد النواب والحكام، ولا يجهلوا ما يحيق بقومهم من حيْف وعَسْف»[7]

ويمضي مغنية في تساؤله عما إذا كانت التجارب التارخية لمرحلة ما تقاس بالصواب والخطأ أم بالنفع والضرر؟ ويجيب بقوله: «أنا أُومن بالله ورسوله واليوم الآخر، ولكني أُفسِّر ما يتفرَّع على هذه الأصول الثلاثة بما ينفع الناس ويسير بالحياة إلى الأفضل»[8] ولاشك أنه يمكننا

---

(1) المصدر نفسه، ص 23.
(2) المصدر نفسه، ص 21.
(3) المصدر نفسه، ص 22.
(4) المصدر نفسه، ص 26.
(5) المصدر نفسه، ص 105.
(6) المصدر نفسه، ص 26.
(7) المصدر نفسه، ص 89.
(8) المصدر نفسه، ص 13.

تحسس طبيعة المرحلة، من خلال تحليل ودراسة النشاط النظري والعملي لآراء مُغنية، في ضوء ما حفلت به المنطقة وعاشته من قضايا ساخنة، كفكرة الوحدة الإسلامية، وفكرة الوحدة العربية في فترة التحرر الوطني من الأجنبي، وفكرة الثورة ومواجهة الظَّلمة: «كنتُ خلالها هدفاً لتحامُل المفسدين وتجنِّي المرافقين، لا لشيء إلا لأني أبيْت أن أكون أداة طيِّعة في أيديهم ووسيلة لتحقيق أغراضهم»[1]. ومواجهة الفقر والعلمانية وأفكار أخرى كالنهضة والدين والطائفية والاستقلال والدولة: «وأجدني أشعر بهموم البائسين وأشاركهم آمالهم وأطالب بإنصافهم من الزعامة الآثمة والطغمة الحاكمة وأثُور على كل باغية وطاغية»[2].

فمُغنية كعالم إسلامي أثْرى الحياة الفكرية عبر مؤلفاته العديدة والتي عكست المشكلات المحورية للمجتمع من جهة، وعبّرت عن تيار في الاتجاه العام لتطور الوعي في تلك المرحلة، وبخاصة الاتجاه الإسلامي في فترة الأربعينات والخمسينات من جهة أخرى؛ علماً أن مؤلفات مُغنية مُنِعت من التداول في إحدى دول المنطقة بعد أن تلقَّى وابلاً من التهديدات: «تصلني بالبريد بين حين وآخر منذ عشرات السنين رسائل تهديد ووعيد يتنكر كاتبوها أو مُرسلوها بتوقيع من مجهول»[3].

«وأخبرني أكثر من مصدر أنَّ الاستخبارات الأميركية والإنكليزية، وأن بعض العملاء... كان يُحرِّضها عليّ، وأن بعض موظفي الأمن

---

(1) المصدر نفسه، ص 18.
(2) المصدر نفسه، ص 88.
(3) المصدر نفسه، ص 11.

العام اللبناني سوَّدوا العديد من الصفحات»[1]. و«زارني عام 1953 القائم بأعمال السفارة الأميركية في منزلي ودعاني باسم السفير إلى لقاء على ظهر إحدى حاملات الطائرات الأميركية الراسية في ميناء بيروت فطردته، وأخبرني مدير الأمن العام: إنك ستدفع الثمن غالياً»[2]. إنّ إصرار مُغنية على الطرح الإسلامي للمسألة الاجتماعية له ما يُبرره، فالأحداث التي أعقبت الحرب العالمية الأولى والتي كانت وراء الوضع السياسي الراهن للأمة العربية، واتفاقية «سايكس بيكو» ـ ووعد «بلفور ـ بلتيمور». كلُّ هذا كان له أثره في مجمل البُنى والقطاعات الاجتماعية والاقتصادية، ما أثّر في مواقفه داخلياً، وهذا ما يفسر قول وزير الزراعة اللبناني في ذلك الوقت كاظم الخليل له وجوابه عليه: «استجب لطلبي وأنا أثبّتك في الرئاسة، قلت له المهم أن يَثْبُت ديني أما الكرسي فظل زائل»[3].

جاء ذلك كنتيجة مباشرة للاصطدام بأطماع المستكبرين الأجانب خارجياً «كنتُ قد نشرت في الصحف وخطبت في الاحتفالات الوطنية مهاجماً أميركا وإسرائيل ومشروع «أيزنهاور» وحلف بغداد»[4]. وأستنهض الأمة وأُحرِّضها على المقاومة والجهاد، وكما يقرر: «إنَّ الفرد لا يستطيع أن يغيّر واقعه إلا بالنضال الهادف، مرتفعاً بجهده الخاص فوق العقبات الناتجة من واقع بيئته ومجتمعه»[5]. والواقع، إن الازدواجية الفكرية وعدم التجانس الأيديولوجي والمُعتقدي

---

(1) المصدر نفسه، ص 100.
(2) المصدر نفسه، ص 105.
(3) المصدر نفسه، ص 100.
(4) المصدر نفسه، ص 105.
(5) المصدر نفسه، ص 90.

للتيارات الإصلاحية المحافظة والثورية المتحررة، عدا عن ارتباط تيارات طائفية ونخبة مُترفة أخرى بركاب المستكبر المحتل، دعا النُّخب العلمائية الإسلامية في أواخر العشرينات إلى طرح أفكار الرابطة الإسلامية، أو الوحدة الإسلامية، التي يشكل الإسلام فيها الإطار والمرتكز النظري والعملي. إلا أنَّ الغرب استطاع أن يُدير دفَّة القوميات الإقليمية على صورة مخطط ما عرف بـ«المسألة الشرقية»، التي كانت تعني في المقام الأول: تقسيم ممتلكات كل من الإمبراطورية العثمانية والنمساوية والروسية، ومن ضمنها لبنان في لعبة الحدود السياسية الجديدة «شاء الفرنسيون وأذنابهم أن يُسمَّى هذا الجبل بالجنوب تمويهاً بأنه جزء من لبنان له ما للبنان وعليه ما عليه. ولكنه أصبح (لبنان) دولة وجبل عامل من مُستعمراته... في عين الناظر البعيد رُجَمٌ وآكام، وفي عين الرائي القريب قُبور وأجداث»[1]. تمَّ هذا وفق أقضية معزولة مرة مذهبية، وثانية قومية، وثالثة طائفية، ورابعة شوفينية قطرية أو دول لامركزية لها ولا سيادة. ولتكريس مشروع أكبر من المسألة الشرقية، وهو إنشاء الكيان الصهيوني (الفرنجة الجدد) في المنطقة عبر رساميل الرأسمالية المتوثبة عبر البحار، بحيث يكون المشروع الصهيوني (مؤتمر بال في سويسرا عام 1897) مستقبلاً ذراعه الطولى وبخاصة بعد زوال المشروع الأوروبي المعروف بـ«حوض البحر الأبيض المتوسط». ومن ثم انتقال السيادة فيه إلى الولايات المتحدة الأميركية؛ «لتكريس مشروع «أيزنهاور» وحلف بغداد الذي كان ركيزته نوري السعيد وأشد المتحمسين له من

(1) المصدر نفسه، ص 92.

لبنان كميل شمعون»[1]. هذا في الأمس القريب، أما امتداده اليوم فيتمثل بمشروع الشرق الوسط عبر الكيان الصهيوني. كل هذا دفع المفكرين العرب إلى إرساء طروحاتهم في مطلع الثلاثينات، والتي تضمَّنت أرضية الوقائع التاريخية لترسيخ جذور الخصوصية سواء في بُعديها القومي الما قبل الإسلامي[*]، أو الإسلامي المتجاوز للمرحلة الجاهلية، أما مغنية فاقتصر طرحه على التجربة الدينية ذاتها والأمجاد الحضارية.

وفي مطلع الستينات راح مُغنية يسوق البراهين النظرية والأدلة على وحدة الأمة الإسلامية، عبر الطَّرح المذهبي الإيجابي، ومن خلال إدراك واضح لحركة التاريخ الإسلامي، وأخذ يُلقي المحاضرات وينشر المقالات: «فعلى العالم أن يشارك في قضايا الإنسان ويواجه الباطل بكلمة الحق والظالم بقول العدل»[2]. ولكن نظريته لم تحظ بالقبول الواسع والانتشار العريض على الرغم من أنَّ منشوراته كانت تُنشر تباعاً، ويرجع ذلك إلى تحكّم العداوات التاريخية في المجال المذهبي حتى الشيعي نفسه: «لكن بعض الشيوخ رأوا في كتبي وأقوالي خروجاً عن الأصول وتقاليد العلماء الأبرار، وهنا تكمن البدعة والضلالة في نظرهم، فانبرى إليّ العلماء والزعماء والرجعيون»[3]. وتحدث عن أهمية العوامل المادية في التطور الاجتماعي التي أرجعها إلى ما يأتي: «قال الذين درسوا

---

(1) مُغنية، محمد جواد: **تجارب محمد جواد مغنية**، ص 105.

(*) الدعوة الفرعونية في مصر (طه حسين)، والفينيقية والآرامية في بلاد الشام، والدعوة للغة والجنس العربي الأصيل.

(2) المصدر نفسه، ص 21.

(3) المصدر نفسه، ص 89.

التاريخ إن الإنسانية في تغيّر مستمر، لكن هذا القول لا يصدق على أهل القرى في جنوب لبنان، اللهمَّ إلا التغير إلى الوراء، كما حدث لسكان جبل عامل في الربع الأخير من القرن العشرين، إنَّ التغيُّر والتقدم إلى الأمام لا يكون ولن يكون عفوياً وتلقائياً، بل بالخطة وبالتصميم والعمل. وإذا صادف أن التقدم حصل بدون تصميم، فإنّ هذا التقدم مزيّف وينهار لأتفه هزّة ووخزة، كما حدث مؤخراً في لبنان وجنوبه المنكوب»[1].
ولقد ردَّ الفوارق في المصالح الاقتصادية إلى الجشع والاحتكار والربا، عارضاً ذلك بأسلوبه النقدي: «فلا أقلَّ أن يُلْتَزَم بواحدة منها وأدناها أن يتجنب الفرية وقول الزور، وهل من شيء أهون من الصَّمت والإمساك عن الباطل؟»[2].

أما آراؤه السياسية والاجتماعية فلا تنفصل عُراها عن الإسلام «لأجل إنصاف الفقراء والمساكين من جَوْر الحكام والمتزعمين»[3]. أما الجذور الفلسفية لأفكار مُغنية، فهي ترجمة مباشرة للمذهب الإثني عشري، على المستوى النظري، ممزوجة بموضة العصر الماركسية، فهو يضرب بعيداً في جذوره الولائية لأهل البيت(ع)، بدءاً من الإمام علي(ع) وانتهاءً بالإمام المهدي(ع). أما على المستوى العملي: «فأقولُ الحق وأفعله»[4]، وأما عن موقفه من الارتباطات المحلية فيقول: «أنا أحب الخير لكل الناس، خاصة المخلصين والأوفياء لوطنهم وأصدقائهم العاملين، وإن كانوا على غير ديني ومذهبي، وأكره كل

---

(1) المصدر نفسه، ص 90.
(2) المصدر نفسه، ص 12.
(3) المصدر نفسه، ص 89.
(4) المصدر نفسه، ص 11.

خائن وحقود وحسود ولو كان على ديني ومذهبي، ولا مكان إلا للإنسان الإنسان»[1]. واتخذ من القرآن مصدر إلهام له، ومن سورة الحج[2] شعاراً: «أنا أؤمن بأن أسباب المعرفة ثلاثة هي: التجربة والعقل والوحي»[3]. الأول: التجربة الحسيّة، وهي المعنية بكلمة علم، والثاني: العقل، وهو المراد بكلمة هدى، والثالث: الوحي، وهو المقصود بكتاب منير. أما أسلوبه، فقد استخدم فيه مفاهيم قريبة من مدارك عامة الناس، وكان التسجيل دَيدنه: «أسجِّل لنفسي في دفتر صغير ما أسمع وأقرأ، وقد مضى على الدفتر النجفي أكثر من خمسين عاماً»[4] بلُغة شاعرية بهدف إحلال التصورات، الإسلامية وهذا ما جعل كتاباته ذات وقع شديد ولهذا السبب فقدَ وظيفته، وكاد يفقد نفسه «لذا عُدت إلى قصتي مع الحياة وسجَّلت قناعاتي وموقفي من أحداث ووقائع مختلفة، منها ما شاهدتها في الحربين العالميتين: الأولى والثانية، وذكرت مأساة فلسطين وفاجعة الفلسطينيين، وسياسة أميركا الآثمة، وكتبت عن لبنان وجنوبه المنكوب، ورسمتُ صورة لبعض الشيوخ المتبحرين في السخف والجهل»[5]. إلى أن وصله تهديد يحمل العبارة «سنريح منك الأمة الإسلامية، سوف نأكل من لحمك إن نشرت وأعلنت»[6]. ولاشك أن أفكاره هذه كانت نتاجاً طبيعياً له، من جهة، كمفكر إسلامي مُوالٍ لأهل البيت كباقي المفكرين الإسلاميين الذين

---

(1) المصدر نفسه، ص 13.

(2) ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يُجَٰدِلُ فِى ٱللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَلَا هُدًى وَلَا كِتَٰبٍ مُّنِيرٍ﴾ آية 8.

(3) مُغنية، محمد جواد: **تجارب محمد جواد مُغنية**، ص 13.

(4) المصدر نفسه، ص 12.

(5) مُغنية، محمد جواد: **تجارب محمد جواد مُغنية**، ص 8.

(6) المصدر نفسه، ص 11.

برزوا في تلك الفترة من تلك المرحلة، ومن جهة أخرى كباقي المفكرين العلمانيين من حيث ترويج المعارف العلمية كأساس للتقدم الاجتماعي[*].

لذا يُعدُّ المنهج التاريخي أساساً في تقييم آرائه النظرية وفق صيرورتها الحركية وديناميتها الاجتماعية ومراعاة لارتباطها بالظروف السياسية الملموسة. كذلك، إنَّ المبادئ المذهبية في دراسة النزعة الإسلامية تسمح باستجلاء العلاقة في بُعديها التجديدي والمحافظ؛ وخاصة أنه يرى في العلم منهجاً في علاقته بالواقع الاجتماعي ومشكلاته خصوصاً في قرى الجنوب «ولا علاج لهذه الأدواء إلا بالعلم والوعي، إنَّ الجهل مصدر البلاء وينبوع الفساد»[1]. «بالعلم والوعي، إنَّ الجهل داعية الطيش وآلة الشر وجرثومة الفساد»[2]. «ولو كان وراء هؤلاء النواب أمة واعية منظمة تحاسبهم حساب الأصيل للوكيل والمستأجر للأجير، لانقلبوا مصلحين أمناء يقدِّسون الواجب ويعملون للوطن»[3]. ويتجاوز مغنية الحدود الضيقة للدولة المرتهنة خارجياً «نحن مُستعمَرون مُستعبَدون ما دمنا جهلاء وإن تحررنا من التركي والفرنسي، لا استقلال مع الجهل ولا جهل مع الاستقلال»[4]. لذلك فهو ينحاز، دائماً إلى جانب العلم والمعرفة «أنا من أهل المعرفة»[5]. «أطّلع على حركات

(*) يعقوب صروف.

(1) مُغنية، محمد جواد: **تجارب محمد جواد مُغنية**، ص 95.

(2) المصدر نفسه، ص 95.

(3) المصدر نفسه، ص95.

(4) المصدر نفسه، ص96.

(5) المصدر نفسه، ص123.

التحرر في كل مكان وأشاركها آمالها»[1]. «وانتهيتُ من مجموع ما قرأت إلى أنّ العالِم مهما علَت مكانته من العلم أي علم حتى عِلْم الدين والشريعة لا يصلح للقيادة وتأدية رسالتها إذا وقف به علمه عند تخصُّصه المهني المحدود، وجهل أو تجاهل طبيعة الحياة في العصر الذي يعيش فيه، وما يجري من أحداث ويتحكم بأصله من أوضاع وتحديات»[2].

هكذا كان مُغنية منذ أن خرج من جبل عامل حتى عاد إليه عالماً. وحتى نُعطي هذه الشخصية حقها لا بد لنا من اتباع منهج يتساوق مع علم اجتماع المعرفة، يأخذ في الحسبان الأطر الاجتماعية التي أحاطت بمُغنية، والحالات التي مرّ بها، إضافة إلى الاتجاهات الرئيسة في فكره النظري، ونشاطه العلمي والمنهجي، حتى غدا ظاهرة في حركة التجديد والإصلاح في منتصف القرن العشرين.

---

(1) المصدر نفسه، ص129.

(2) المصدر نفسه، ص132.

منهج البحث

حين بدأتُ في وضع إطار منهجي على أساس علم اجتماع المعرفة، اعترضتني مشاكل تتعلق بالإجابة عن السؤال الآتي: كيف يمكن التوفيق بين خصائص المنهج العلمي، المتضمنة للملاحظة التي تعتمد الدِّقة والموضوعية والتجرّد والشمول، كأدوات مسبقة لما قبل الولوج في تحليل أي ظاهرة، عدا فرض الفروض وإجراء التجارب المستندة إلى إحصاءات ورسوم بيانية. . . إلخ، وبين الشخصية موضوع البحث وعصرها والظواهر الاجتماعية التي كان يحيى فيها، للوصول إلى مجموعة قرائن تهدي الباحث لتحليل نمطية مفكر من خلال دراسات علم اجتماع المعرفة؟ وقد استندت في وضع إطار المنهج إلى مؤسسي هذا العلم، وهما: «كارل مانهايم» في كتابه: **الأيديواوجيا والطوبائية**، و«جورج غورفيتش» في كتابه: **الأطر الاجتماعية**. فـ«كارل مانهايم» حدَّد معالم المنهج الخاص المميز لعلم اجتماع المعرفة من خلال نظريات اتكأ عليها ضمناً في سياق عرضه في كتاب **الأيديولوجيا والطوبائية**، وهي نظرية (الجشطلت)، التي شكَّلت منهجه في ما بعد لعلم اجتماع المعرفة وفق شروطه التالية:

الشرط الأول: الاستطلاع الذي لا يغفل عُضوية الفرد في فئة اجتماعية معينة، حتى وإنْ ترك موقعه الاجتماعي بشكل أو بآخر، وانتقل إلى فئة أخرى، إذ تبقى هناك رواسب نفسية واجتماعية، يمكن الكشف عن أدوارها، حتى لو كانت في بيئة اجتماعية أخرى، كخطوط أساسية في مواجهة أساليب الفكر المتنازعة. وبعد أن تجاوز مسألة الإطار أو المجال الكلي.

الشرط الثاني: الوضعية التي يوجد فيها، وذلك لإقامة علاقة بين الفكرة والشخص وهذا ما يُسميه مانهايم بـ«العلاقية». ووضع لها ضابطة هي: «يجب عدم الخلط بين رد أفكار الفرد وآرائه في البناء الكلي لموضوع اجتماعي تاريخي معين... ويعني ذلك أن معاييرنا غير دقيقة وليست مضبوطة ولكنها صحيحة»[1]. ولا تعني عملية الربط أنها صحيحة، إلا من خلال التجزئة والتخصيص والتي تتضمن الإثبات من خلال مقدمات، لكي يُصبح العَزْو «العلية» عندها صحيحاً. وهي المرحلة التي تبنَّاها «مانهايم» حينما قال: «لا يقف عند حدود إقامة علاقة وجود للعلاقة، ولكن بنفس الوقت يعمل على تخصيص وتجزئة مجالها ومدى ثبوتها وصحتها»[2]. كما أن النظرة نفسها التي تبناها «غورفيتش» مفيدة في هذا النطاق «بين الواقع الاجتماعي والمعرفة التي تجعل وحدها إمكانية التدخل السببي بين الحدَّين»[3]. وسأعتمد المنطق وعلم النفس التتبّعي ودراسات علم الاجتماع البيئي وعلم اجتماع المعرفة الذي يهتم بأشكال الحياة العقلية في لحظة

---

(1) مانهايم، كارل: **الأيديولوجية والطوبائية**، ترجمة د. عبد الجليل الطاهر، مطبعة الإنشاد ـ بغداد، 1968، ص 413.

(2) المصدر نفسه، ص 415.

(3) غورفيتش، جورج: **الأطر الاجتماعية للمعرفة**، ص 18.

معينة، من خلال الظروف المحيطة بفرد ما، وتجعله يتفاعل مع العلاقات الوظيفية وأنماط الحياة العقلية. وتنحصر مهمة هذا العلم في البحث عن مشكلات ترابط مختلفُ مظاهر المعرفة، بمختلف الإطارات الاجتماعية، ومشكلات التعبير والرموز والنقل الفكري والعاطفي ونشر المعرفة والوظيفة والدور الذي يقوم به المثقفون والعلماء في النماذج المختلفة للمعرفة. وبحقّ لقد أنزل علم اجتماع المعرفة، المعرفة من السماء إلى الأرض.

ومن هنا جاء التقسيم الحصري عند «غورفيتش» لأنواع المعرفة مطابقاً لهذه المقولة، حينما حصرها في سبعة أنواع: «المعرفة الإدراكية للعالم الخارجي، معرفة الأغيار والنحن، معرفة الحس السليم، المعرفة التقنية، المعرفة السياسية، المعرفة العلمية، المعرفة الفلسفية»[1]. هذا مع العلم أن كُلا من «كارل مانهايم» و«غورفيتش» شارك في تصميم هذه الدراسات وطبَّقها على المجتمعات الصناعية الحديثة سواء الشمولية منها، أم الخاصة.

ولما كان علم اجتماع المعرفة، تاريخياً، يهتم بالتوجه الاجتماعي للآراء والأفكار، فإنه يتوخّى البحث في الحتمية الوجودية للمعرفة من خلال تحليل التفكير والمراحل المصيرية التي تطرأ على الفرد. ولذلك لا يمكن تحليل الوعي بالذات عند مُغنية إلاَّ من خلال سيرته عبر تجاربه، «فهذه السيرة لم تُولد من فراغ، بل هي وليدة زّمْكنة اجتماعية مُعينة، عبر صيرورتها التاريخية، فمن خلال الوعي بالزمان وبالتاريخ تنضج الشخصية؛ بل ويمكن القول: إنها تمتد بوعيها في رحم التاريخ، ماضياً ومستقبلاً»[*]. ولتكتمل الصورة لصيرورة هذه الذات لابد لها من

---

(1) معتوق، فردريك: **معجم العلوم الاجتماعية**، ص 206.

(*) **الشيعة والحاكمون ـ الخميني والدولة الإسلامية**.

أرضية، ومن مكان، ومن بيئة، وموضع، يشيّئها وعياً مكانياً»(*). إلاَّ أن الرصيد الأكبر لوعي مُغنية تركز في الثلثين الأخيرين من حياته، وتمظْهر في الوعي العلمي بأطره المعرفية المتنوعة، بدءاً من مصادر التفسير، ومروراً بالإسلام كدين له مُعتقده الخاص، وله أطره الأخلاقية، وأحكامه الفقهية المؤطرة بسيرة أهل البيت، وفق آلية أصولية وفلسفية معيَّنة.

وتعتبر مؤلفاته مؤشرات حقيقية ذات أنماط ظاهرة(**). عدا عن مقالاته وما يكمن في حناياها(***). مثل القضايا العلمية والأدبية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية إلخ... كل هذا جاء إفرازاً حقيقياً للإطار الاجتماعي المؤسسي للحوزة العلمية. عدا أنه إفراز لأسرة علمية. فكل فكرة تحمل في طياتها المجال الذي أفرزها.

أما مواقفه السياسية والاجتماعية فقد جاءت تأكيداً لكون المؤسسة المهنية الرسمية هي المسؤولة عن النتائج المترتبة عن عزلته عنها مع إبقائه مستشاراً فيها. ومن خلال الإنتاج الفكري لمحمد جواد مُغنية، أدركت أهمية الدراسات السابقة عليه من حيث شخصيات بعينها، كرموز أثَّرت

(*) الوضع الحاضر في جبل عامل والمجالس الحسينية.

(**) التفسير المبين، التفسير الكاشف، في ظلال نهج البلاغة، في ظلال الصحيفة السجادية، شبهات الملحدين والإجابة عليها، بين الله والإنسان، الإسلام بنظرة عصرية، الإسلام مع الحياة، الله والعقل، النبوة والعقل، الآخرة والعقل، إمامة علي والعقل، المهدي المنتظر والعقل، نظرات في التصوف والكرامات، فلسفة الأخلاق في الإسلام، مفاهيم إنسانية في كلمات الصادق، الفقه على المذاهب الخمسة، الفصول الشرعية على مذهب الإمامية، الأحوال الشخصية، قيم أخلاقية في فقه الإمام الصادق، هذه هي الوهابية، فلسفة الولاية، الإثنا عشرية وأهل البيت.

(***) المقالات: من هنا وهناك ـ من ذا وذاك ـ صفحات لوقت الفراغ ـ أهل البيت ومنزلتهم عند المسلمين ـ الشيعة والتشيع ـ مع الشيعة الإمامية ـ نفحات محمدية ـ علي والقرآن ـ علي والفلسفة ـ فضائل الإمام علي ـ بطلة كربلاء ـ الحسين والقرآن ـ علم أصول الفقه ـ معالم الفلسفة الإسلامية ـ الوجودية والغثيان ـ مصطلحات ومذاهب فلسفية.

في فكره، (محمد عبده ـ الكواكبي ـ مصطفى كامل)، أو مجالات حقلية بعينها، حتى تتبّع خطوات رحلاته، والعصر، ونماذجه الفكرية.

فـ «الوصول إلى نموذج جديد للموضوعية في العلوم الاجتماعية ليس بإبعاد وحذف وفصل القيم عن الحقائق، وإنما بأخذها بعين الاعتبار، ومن ثم الوعي بها وإدراكها إدراكاً ناقداً، والسيطرة عليها، وإبرازها في حيز الوعي والملاحظة»[1]. وبعد أن شخص «مانهايم» الأزمة المعاصرة للفكر ليخرج منها بربط الجذور الاجتماعية بالأصول الحيوية للفكرة بين اللاشعور والوعي والشعور. يمكن لنا أن نرى في التقاليد المذهبية أثراً معيارياً وفق نماذج إحصائية، في عزو هذه الكثرة من المؤلفات لبيئة دينية امتدت من الأسرة متجاوزة الضيعة والمدينة والدولة والإقليم، لكي تضع رحالها في النهاية داخل الحوزة العلمية. حتى أثناء العودة إلى وطنه يرجع ليجدّد تلك المنظومة عبر الفتوى والقضاء، إلا أنه لم يثْبت عليه من خلال مراجعتي لمؤلفاته، بُعدٌ مذهبيٌّ تعصبي.

وقد وعيتُ منذ البدء، أن هناك فارقاً بين علم اجتماع المعرفة وتاريخ الأفكار والآراء، فعلم اجتماع المعرفة لا يهدف إلى تتبع الأفكار بالرجوع إلى نماذجها التاريخية البعيدة، ورد الأفكار إلى جذورها وأصولها المذهبية، ولكنه يهدف إلى ملاحظة كيفية تفاعل الذات مع المحيط ومع الأفكار والآراء، وفي أي شكل ترتبط الحياة الفكرية بالواقع الاجتماعي والمؤسَّساتي سواء التأثير بالأطر المعرفية في الواقع، أم بالأطر الاجتماعية التي نلاحظ أنها شكَّلت جُلّ مؤلفات مغنية. وبناء على الملاحظات السابقة جاءت خطة البحث، كما يلي:

---

(1) مانهايم، كارل: **الأيديولوجية والطوبائية**، ص 60.

البحث عن الأطر الاجتماعية الكامنة خلف الأنشطة المعرفية من خلال الكشف عن أساليب وطرائق الفكر في تجلياتها الاجتماعية، عبر: التفاعل (المحراك الاجتماعي من جهة) وتصنيف الأطر المعرفية لمُغنية من جهة أخرى. دون إغفال موقف الشخصية موضوع البحث تجاه التحديات العالمية والإقليمية. (أميركا والصهيونية...). ويعني ذلك ضمناً أن انطلاقتي من علم اجتماع المعرفة، هي انطلاق من واقع وأشياء موضوعية لموْضعة الذات المبحوثة في سياقها الاجتماعي، لمعرفة تساوُق منظومة الأفكار مع شروطها الاجتماعية التي أفرزتها، وهو غير الانطلاق من الظاهرة المبحوثة الشخصية؛ وعلى ضوء أشكال وأنواع وحقول المعرفة التي أفرزتها وعلاقتها بالواقع الاجتماعي الذي يلتمس من خلال تجارب مُغنية (في القرية ـ المدينة ـ الإقليمية ـ العالمية)، نطمح إلى تقديم شيء جديد، كأمثلة للمنهج في علم اجتماع المعرفة.
واضعين في الاعتبار منذ البدء أن علم اجتماع المعرفة يختلف عن تاريخ دراسة الأفكار. وحتى أُبرْهنْ أيضاً أن علم اجتماع المعرفة يختلف عن نظرية المعرفة الإبستمولوجية والتي هي فرع خاص من المعرفة الفلسفية، تدور مباحثه على ثلاثة محاور: أولاً: طبيعة المعرفة، ثانياً: مصادر المعرفة، ثالثاً: قيمة المعرفة. لكن لا مانع من مناقشة الشيخ مُغنية في موضوعات هذه المحاور خاصة بعد أن عرض لها بدءاً من: طبيعة المعرفة ومصدر المعرفة، نظرية المعرفة، والعلم والفيض، والعرفان والتصوف، وحدود التجربة(*).

(*) أسماء كتبه: **الإسلام بنظرة عصرية، صفحات لوقت الفراغ، نظرات في التصوف والكرامات، الله والعقل، الإسلام مع الحياة، معالم الفلسفة الإسلامية، علي والفلسفة.**

فنظرية المعرفة عُولجت فلسفياً من خلال نظريات تقليدية تقوم على أساس: أ ـ نظرية التطابق، ب ـ نظرية التناسق، ج ـ نظرية الذات والجوهر. وهذا ما دفعني إلى حصر المؤلفات الكاملة لمُغنية ووضعها داخل بناء نظمي متكامل لمختلف العناصر، ومن ثمَّ تفسير آرائه عبر ما يتعلق بالشواهد الاجتماعية. وللتدليل على ذلك ركزت على مواقفه الاجتماعية، فمن لغة المواقف تتحدد العلاقات، فإما أن تكون متباينة أو متوافقة، صراعية أو تنافسية، تعاونية أو تمثيلية. والمصطلحات التي يركز المبحوث عليها في مجال الخطاب التداولي، كفيلة لأن تكون أداةً للتفسير من قِبَل الباحث، بعيداً عن الوصف والوصفية، وبخاصة مع شخصية حادة تشير إليها ملامح تقطيبات الوجه من خلال الصورة ـ ولا يعني ذلك أن نقف عند حدود الشخصية المُفكرة أو العارفة؛ فإنَّ كل مناسبة تعرَّض لها مُغنية، من الأعراس والأتراح والأفراح ونصب الموتى والمظاهرات وجلسات السمر والتعبير عن النكبات والأمراض الشائعة وآكام الجنوب، ما هي إلا أرضية حقيقية نقف عليها لنعايش المبحوث. ومن حُسن الطالع في الدراسات الاجتماعية أن مُغنية سجَّل تجاربه بقلمه، وأول ما سجل وعيه في كتبه: الوضع، والوضعية، والحضور، والحاضر، والجبل، والوادي، كمنطلق امتدَّت خطواته فيه لتصل إلى رُبوع المنطقة، هذه الوضعية أفادتني مكانياً.

أما على صعيد الزمن فكتاب (الشيعة والحاكمون) يردنا إلى زمان تاريخي لا تنفصم عراه عن قيم الذات الهائمة عبر مراحل زمانية. ما جعلني أتساءل أليس للمعرفة التاريخية أبعادٌ مرتبطة بالعوامل الاجتماعية؟ وقد تتبعت مؤلفات مغنية، لبيان أثر الطائفية والمذهبية فيه بدءاً من السائق الأزمني، ووصولاً إلى (حواراته مع باقي الطوائف) لأحقِّق أعلى درجات

الموضوعية وأبتعد عن الأحكام القيمية، والعصبية، والعشائرية، والقبلية، والطائفية، ولتحرير النصوص الشاهدة كمتن من لغة الذات والذاتية، كالرجوع العجيب إلى الخلْف لتتَّضح معالم الرؤية والصورة والإطار العام. أي أن تكون هناك مسافة بين الذات وموضوع المعرفة المبحوثة. وهذا ما اعتمدته جلياً في الفصل الخاص بتصنيف الأطر المعرفية، مستنداً إلى آليات المنطق كلغة صارمة لضبط محاور الموضوعات، ولا يعني ذلك الوقوع في صورية شكلية لأن النتيجة جاءت متوافقة مع مقدماتها، حينما اتَّضح أن جُل مؤلفات مُغنية ليست انعكاساً لبيئته الاجتماعية أكثر من كونها معبرة عن المؤسسة العلمية (الحوزة العلمية)، ومتضمنة مواقفه من الواقع المحلي والإقليمي والعالمي كما عكستها المؤسسة المهنية.

كذلك اسْتبعدتُ، القرائن المقالية للمواقف، مُفضلاً القرائن الحاليّة داخل السياق النَّصي، لقُربها من مناخات علم اجتماع المعرفة. بدءاً من تكوينه القروي حتى مرحلة الشباب، لمعرفة المراحل التي مرَّ بها المبحوث اجتماعياً، كمرحلة أولى في صباه، ثم المرحلة الثانية بعد عمر العشرين، وهي مرحلة الشباب التي يندفع نحوها في اتجاه الأطر المعتقدية والأيديولوجية، كما يشير علماء النفس الاجتماعي. وقد قمت بذلك للنفاذ إلى الخطاب التداولي لبعض المفاهيم والمفردات، وذلك لردها إلى الصِّيغ المعرفية السائدة وقتها: يستغلني، علب السردين، الكدح والكادحين، الصداقة مع حسين مروة (الكاتب والمفكر الشيوعي رجل الدين سابقاً)، تولستوي، الدفاع عن الفقراء هل هو وقف على الشيوعيين، الشيخ أحمر، المعاناة تخلق العظماء، حيث تعود هذه الفرادة إلى نوعين من الأنماط المعرفية: الأنماط الكامنة والأنماط

الظاهرة. بما في ذلك الإجابة على الأسئلة: هل هي عوارض ذاتية؟ أم أنها ذاتية العروض؟ وهل الأنماط ملازمة للسلوك بدءاً من حياة الطفولة، أم بدءاً من الإرث الديني للأسرة، أم العمل المُضني على أرصفة بيروت؟ كبائع للكازوز، للمجلات، بائع للكعك، صانع وبائع للحلوى، أم لمعاناة الطفولة: موت الأم، موت الأب، العول على الأخ، أم الوقوع فريسة المرض، أم لمسارات القيم الثورية والاتجاهات التعبوية في المجالس الحسينية، والولاء والولائية لعقيدة أهل البيت(ع)، أم للطرائق المنهجية؟... إلخ. وأفضِّل على ذلك كله الاتجاه النظري للذات النفس، لنفس البيئة بالذات، والتجاوزات التي جعلت منه مفكراً إنسانياً.

فإلى أيٍّ من هذه العوامل يعزى التراث المعرفي لمُغنية؟ من السهولة بمكان أن ننعت أنموذجاً معيناً للتفكير، بأنه: شيعي، سني، سلفي، علوي، زيدي، أو ليبرالي، ماركسي، قومي، بعثي، ما دام لا يوجد لدينا منهج بحث يَسْتَنفدُ قوى المصطلحات ويسبُر غوْرها، لدرجة أنه لا يبقى هناك حجاب، بين اللفظ والمعنى، ومنظومة القيم المعتقدية التي تَسِمُ الظاهرة المبحوثة، دون أن نبني عقبة كأداء لتلوين الظاهرة المبحوثة بخلفية الباحث. اللَّهم إلا إذا قمنا بطرح مجموعة من الفرضيات، نمررها عبر كل مؤلفات الظاهرة المبحوثة، بين ثناياها وحناياها، وهذا لا يتحقق إلا باستقصاء استقرائي. ونظراً لضخامة مؤلفات مُغنية، سأقوم بتصنيفات للأطر المعرفية وأشكال المعرفة عنده.

إشكالية المعرفة:

لقد عملتُ جادّاً للهروب من إصدار أحكام قيميّة تُوقعني في الأدلجة والمذهبة، وحرصت على أن يأتي البحث في غاية الدقة والضبط

المطلوبين، ولذلك شرعت في البداية برصد الدلالات، والمعاني اللفظية، وردها إلى الإطار المعرفي الذي انبثقت منه. وبعد أن أنهيتُ التصنيف الاستقرائي للمحاور، اتّضَح ليَّ دقة هذه الخطوة، كونها أعادت ترميم بناء النظرية الاجتماعية للمعرفة، وبفضلها أرجعتُ جُلَّ مؤلفات مُغنية إلى المؤسسة العلمية؟

فالمتأمل في المصادر عن الإسلام والعقائد والأخلاق والفقه والسيرة والآلية، باستثناءالمراجع التالية: **مع علماء النجف الأشرف، المجالس الحسينية، الوضع الحاضر في جبل عامل/ تجارب محمد جواد مُغنية، الخميني والدولة الإسلامية، الشيعة والحاكمون.** يتضح له قيمة النظرية «الجشتلتية» التي أكّد عليها «مانهايم» من خلال طروحاته مع فارق، يتمثل في أن «مانهايم» حاول أن يُدرك البناء الاجتماعي ككل للنفاذ إلى تحليل شخصية الفرد. بينما وضعت إطاراً معرفياً كلاّنياً للشخصية المبحوثة عبر المؤلفات، لأُشخِّصها من خلال مواقفها الاجتماعية بعيداً عن أية نزعة «هيغلية». إذ غالباً ما تُلوّن المعتقدات المذهبية والأيديولوجية أيضاً، الرموز السائدة حينها. وقد اعتمدت على دراسات تحليل المعنى والتشخيص الوضعي لضبط وقائع اجتماعية محدودة، في السياق التاريخي والاجتماعي والعقلي للظاهرة المبحوثة، وفق ما يلي:

أ ـ دراسة النماذج الأيديولوجية في عصر المبحوث.

ب ـ تشخيص الخطوات المهمة جداً في تاريخ المذهبة.

والهدف من ذلك تمهيد الطريق للوصول إلى تحليل تاريخي اجتماعي للوقوف على تباينات في الشخصية المبحوثة، خصوصاً أن الشيخ اتُّهم بحُمرة أيديولوجية (شيوعية)، رغم اتِّشاحه بالسواد الشيعي. وهذا ما

اضطرني لمعالجته، وفق منظومة اجتماعية وتاريخية محددة. بدءاً من عام 1904 حتى عام 1979، أي ما يقارب ثُلثي القرن العشرين من الناحية الزمنية. فهناك ثلاث بيئات اجتماعية أثّرت كل منها وبدرجة ما، في رسم معالم الشخصية المبحوثة، وهي: الضيعة، والمؤسسة العلمية، ومن ثم المدينة والمؤسسة الرسمية.

فالنشاط المعرفي للمبحوث لا يخلو من مضامين اجتماعية وتاريخية وضعية، تعامل معها بإدراك واع كلفه الكثير في رزقه ومنصبه.

وفي النهاية خلصتُ إلى أنه «ليس لعلم اجتماعيات المعرفة حقل اختصاص حصري، مثل فروع العلوم الأخرى. . .، من هنا ارتأيتُ أن أحدِّد منذ البدء موقف مُغنية من الموضوعات التالية:

أ ـ العقل.

ب ـ العلم.

ج ـ علاقة الفكر بالواقع.

د ـ نظرية المعرفة.

هـ ـ الظواهر الاجتماعية والوقائع.

الفصل الأول

نظريّة المعرفة عند مُغنية

موقفه من العقـل:

يقول مُغنية: إن «الإسلام يطلق العنان للعقل، لا للشهوات، والإرادات، ولا يقيده بنقل أو عُرف، أو إجماع؛ وإن تعارض مع ظاهر الوحي، فالعقل هو المُقدم، بحيث يؤوّل الوحي بما لا يصطدم مع العقل، مع المحافظة على قوانين اللغة»[1]. إن مغنية يتعامل مع مفردات العلم والشهوة والعرف والإجماع والوحي والتجربة والفكر والوظيفة. بحيث يجعل من العقل سيداً عليها، لدرجة أنّه يرفض ما ينسب إلى الاسلام ويرفضه العقل والعلم: «ما نُسب إلى الإسلام، مما يرفضه العقل والعلم، فهو من جهل الجاهلين أو وضع الوضاعين، وليس هناك فرض ثالث»[2]. ومعنى هذا أن كل ما يقرُّه العقل والعلم فهو من الإسلام في الصميم، وكل ما يرفضه العلم والعقل فهو مفسدة وزندقة»[3]. ومن

---

(1) مُغنية، محمد جواد: **الوجودية والغثيان**، دار التعارف للمطبوعات ـ بيروت، ط1، سنة 1977 ص35.

(2) مُغنية، محمد جواد: **مذاهب ومصطلحات فلسفية**، دار التعارف للمطبوعات ـ بيروت ص12.

(3) المصدر نفسه، ص 59.

الطبيعي أن لا يتعارض الدين والعقل على الطريقة الرُّشدية (ابن رشد) «فكل ما يأباه العقل، يأباه الدين، وكل ما يُقره العقل يُقره الدين، وكل ما فيه الخير والصلاح فهو من الدين في الصميم، وإذا شذَّ بعض رجال الدين واللاهوت عن هذه القاعدة، فإنما يشذون جهلاً ونفاقاً»[1].

موقفه من العلم:

لا يجعل مُغنية للعلم حدوداً، فالكون «ينطوي على أسرار وآفاق لا تبلغ العدّ والإحصاء، وكلما بلغنا منها أفقاً غابت عنا آفاق وآفاق»[2]. إلا أنّ الوعي المعرفي عند مُغنية يطرح نفسه بقوة، حينما يجعل من العلم مسؤولية، بدلاً من أن يسير بلا ضوابط: «باسْم السلم يسيرون بالعالم إلى حافة الهاوية، وباسم الدفاع عن الحرية يقتلون الأحرار، وينعتون قوى الشر والبغي بالعالم الحر، وباسم التجدد والتطور يحاربون الدين والقيم الإنسانية»[3]. ولقد جعل مُغنية من الدين زماماً للعلم يقوده إلى سُبل الصلاح، والغاية التي تنشدها الإنسانية، فهو يرى أن «العلم والدين كلاهما يهدفان إلى المعرفة التي هي السبيل إلى السعادة، وإن اختلفا في الموضوع والمنهج، فقد اتحدا في الغاية»، لذا يتعاون الدين والعلم. أما «إذا اختلف الدين والعلم موضوعاً ومنهاجاً فإنهما يلتقيان على صعيد واحد وهو خدمة الإنسان ومصلحته. . . فإن الدين يهدي إلى حياة أفضل ويبارك كل ما يعود بالنفع على الفرد والمجتمع، والعلم يُسهم في هذا الميدان إلى أبعد الحدود»[4]. وتشخيص الكوارث والنكبات في

---

(1) مُغنية، محمد جواد، فلسفة المبدأ والمعاد، منشورات المكتبة الأهلية ـ بيروت ص 114.

(2) مُغنية، محمد جواد: **مذاهب ومصطلحات فلسفية**، ص 116.

(3) مُغنية، محمد جواد: **شبهات الملحدين والإجابة عنها**، دار الثقافة ـ بيروت ص38.

(4) المصدر نفسه، ص 36.

المجتمع لا يتمُّ إلا عن طريق العلم. ومن أقواله في هذا المجال: «لم أذكر إلا شيئاً واحداً هو العلم والوعي، وإن الجهل داعية الطّيش وآلة الشر وجرثومة الفساد»[1].

ولقد كان مُدركاً لمجمل التطورات في عصره: «إنّ العالم وبخاصة هذا العصر، عصر التغيير السريع والتطور الهائل، هو الذي يواصل السير على طريق المعرفة والعلم، فإذا أحجم عن طلبه لأنه بلغ النهاية بزعمه، فقد انتهى العلم منه، ولم ينته هو إلى شيء منه»[2].

فالتقدم لدى أي شعب من الشعوب لا يعود إلى رُقي دين أو انحطاط غيره، وإنما هو وليد الفكر الموضوعي: «إن الغرب لم يسبق الشرق ويسيطر عليه وعلى مقدراته لأن لديه من الكنائس والقلانس أكثر مما عندنا من المساجد والعمائم، ولا لأن نُسخ الإنجيل المطبوعة تفوق نسخ القرآن، وإنما... سبق وتقدم بالعقل والعلم»[3]. ويحدد مُغنية دور العلم والمعرفة بأنهما يؤثران في تقدم المجتمعات والنهوض بالإنسان في شتى المجالات، ويكسبان الإنسان الفضائل، ويقدمان له الكثير من الوسائل والآلات: «كل شيء في هذا العصر يدل بوضوح على أنه لا حياة فاضلة للإنسان إلا بالعلم»[4]. وهنا نتفق مع «غورفيتش» بأنَّ «المعرفة لا تتمتع إلا باستقلال نسبي، وإن الخطر الأكبر للوضعية يكمن في أخذ هذه المزاعم بحرفيتها، ففي كل معرفة علمية تتدخل المعاملات

---

(1) مُغنية، محمد جواد: **تجارب محمد جواد مُغنية**، ص 95، دار الجواد.

(2) المصدر نفسه، ص 123.

(3) مُغنية، محمد جواد: **علي والفلسفة**، ص 51، دار الكتاب العربي، مكتبة النهضة، 1963.

(4) مُغنية، محمد جواد: **التفسير الكاشف**، ج5 ص 249.

الاجتماعية تدخلاً قوياً، على قدر ما تكون المعرفة متطورة»[1]. وهذا ما أكده مُغنية بقوله: «لقد حثَّنا الله على العلم لنستخدمه في الأغراض الإنسانية ويكون قوة للحق ودعامة للعدل»[2]. وبالطبع، فإن: الله، الأغراض الإنسانية، الحق والعدل... إلخ، منظومات قيمية تتعلق بعالم المعرفة أكثرمن العلم. إذ إن هناك علاقة وطيدة بينهما، بين العلم والمجتمع وبالعكس. «إنَّ أي مجتمع لا يمكن أن يتقدم ويحيا حياة طيبة، بلا مطابع ومصانع تُنتج الملابس، ووسائل نقل، ولا يمكن أن يعيش حراً كريماً من دون علوم السياسة والاقتصاد والاجتماع وغيرها من العلوم التي لها أثرها الفعال في القضاء على استغلال الإنسان للإنسان»[3]. وهذا ما أكده «غورفيتش» في العلاقة بين العلوم الطبيعية ومؤثراتها في المعاملات الاجتماعية من خلال أربع زوايا «ترتكز على التجربة والاختبار وهما جوهران إنسانيان. ويتأسس كل علم على وصل إطار مرجعي مدركي عملي من جهة، وبالتجربة والاختبار من جهة ثانية... من هنا تحمل كل فرضية، مُبرَّرة أو غير مُبرَّرة، طابع بنية المجتمع الذي توضع فيه... هناك ارتباط بين العلوم والواقع الاجتماعي سواء سيطر الواقع على العلوم أم خضع لسيطرتها»[4].

وبناءً على ما سبق، يوسِّع مُغنية من دائرة العلم الذي يتهدَّد كيان الأمة في وجودها المستقل «نحن مستعمَرون مستعبَدون ما دمنا جهلاء، وإن تحررنا من التركي والفرنسي، لا استقلال مع الجهل، ولا جهل مع

---

(1) غورفيتش، جورج: **الأطر الاجتماعية للمعرفة**، ص 42.
(2) المصدر نفسه.
(3) مُغنية، محمد جواد: **الإسلام مع الحياة**، دار العلم للملايين، ط2، 1961 ص362.
(4) غورفيتش، جورج: **الأطر الاجتماعية للمعرفة**، ص 43 ـ 44.

الاستقلال»[1]. ويوسع من نطاق دائرة وأهمية العلم، حينما ينفذ عبر الزمان بامتداداته ليؤكد على خطورة الجهل وأهمية العلم، ولا يستثني البيئة الموضوعية والتواصل الحضاري. ويرى أن «لتأخر البلدان أسباباً كثيرة غير الدين، من أهمها: الجهل[2]، ورواسب التاريخ وظروف البيئة وملابساتها، وعدم اختلاط البلد المتأخر بالبلد المتقدم»[3]. على أن أسباب التخلف الحقيقية في أي أمة من الأمم مردُّها إلى عدة عوامل، بعضها مادي وبعضها فكري. والتخلف يجد أرضه الخصبة في الاحتكار والحرمان، وضعف الوعي في الأفراد والجماعات. ويختصرها مُغنية في أسباب ثلاثة: «الاستعمارية والصهيونية والشركات الاحتكارية العملاقة، ومن الذي يجهل أن مخططات هذه القوى، تهدف إلى القضاء على كل نهضة، وعلى كل سبب يحثُّ على التقدم والتطلع بصلة؟»[4]. ويشخِّص مُغنية انحراف الحضارة الغربية ويرى أنها بالنتيجة ستهدم ما بنته بالعلم عن طريق الاستغلال، حتى إنَّ مشاريعها العلمية، لا تهدف غالباً إلى خير الإنسانية، بقدر ما تهدف إلى السيطرة وبسط النفوذ. فماذا تُجدي مشاريع غزو الفضاء التي تكلف المليارات من الدولارات، في حين تشكو أكثر بلدان العالم من سوء التغذية والبطالة والفقر؟ لذا يرى مُغنية أنَّ النتيجة لن تكون إلا انحلالاً اجتماعياً شاملاً. «إنَّ من أخص خصائص الحضارة في هذا العصر، أنها أماتت الحق والعدل والحرية في

---

(1) مُغنية، محمد جواد: **الوضع الحاضر في جبل عامل**، دار الجواد، دار التيار الجديد، ط2، 1984 ص16.

(2) نسبة الأمية في العالم العربي تتراوح بين 6,51 ـ 20% مجلة الطباعة عدد 1 رقم 49، 1995.

(3) مُغنية، محمد جواد: **التفسير الكاشف**، ج1 ص 73.

(4) مُغنية، محمد جواد: **مذاهب ومصطلحات فلسفية**، ص 91.

كل ميدان من ميادين الحياة، وأحيْت الجوْر والفساد والتضليل والزيف والرياء والنهب والاستغلال»[1].

ويرى أن الحضارة الحديثة قد ولَّدت أزمة لمجتمعاتها. فهي وإن حلَّت بعض المشكلات، فقد تولد عنها مشكلات أخرى، لأنها لم تنهج في ميدانها العملي الاجتماعي منهجاً سليماً في التربية، واستسلمت لسلطان المادة ومغرياتها، فنتج عنهما، ما يمكن أن نسمّيه بلا أخلاقية الحضارة الحديثة، التي تتنكَّر لكل مبدإ خُلقي. ولا يكتفي مُغنية بتحليله عندما يشخص الحضارة الغربية، بل يتجاوزها إلى المجتمعات البدائية؟ فهو يقول: «ما أكثر التناقضات والأحكام الذاتية في المجتمع البدائي الجاهل، وما أكثر وحشية وضراوة الشعب المتحضر بآلاته وأسلحته، لا بإنسانيته وعاداته، باستغلاله لا بخلاله»[2]. ويعزو مُغنية سبب الاستغلال «تذويب الفرد في الجماعة، وكبت حريته، والقضاء على كرامته»[3]. ويخلص حين يتعرض للفرق بين العقل والفكر «حيث نُسب لأفلاطون وأرسطو قولهما: إن الفرق بين العقل والفكر في أن الأول يستدل ويستنتج، والثاني يكشف عن أسباب الظاهر، بقوله: نحن «لا نجد أي فرق بينهما على أنه لا ثمرة علمية لهذا الفرق»[4]، ويؤكد أن وظيفة الأفكار تكمنُ في التغيير؛ من هنا كانت الجدوى للمعرفة الاجتماعية عند مُغنية: «لو كانت جميع الأفكار والتعاليم والصفات والخصائص بإيحاء

---

(1) مُغنية، محمد جواد: **فلسفة الأخلاق في الإسلام**، دار العلم للملايين ـ بيروت، ط1، 1977 ص99.

(2) مُغنية، محمد جواد: **نفحات محمدية**، دار مكتبة الهلال/ دار الجواد ـ بيروت، 1980 ص67.

(3) مُغنية، محمد جواد: **الإسلام مع الحياة**، دار العلم للملايين، ط2، 1961 ص67.

(4) مُغنية، محمد جواد: **مذاهب ومصطلحات فلسفية**، ص 218.

البيئة وآثارها والمجتمع وعاداته، لما كان في الدنيا نبيٌّ وعبقري ولا مصلح ناجح»[1].

علاقة الفكر بالواقع:

يُعالج مُغنية مسألة مهمة في مجتمعنا، ألا وهي مسألة العلاقة بين الفكر والإنتاج، ويدعو إلى أن يكون الفكر منتجاً، وأن لا ينحصر دور المتعلم، بمجرد التحصيل النظري، لأن ثمرة العلم في نظره، تظهر في العمل، ولا خير في علم بلا عمل. وهذه قاعدة، وإن كانت من مسلَّمات تراثنا، إلا أن دلالاتها شديدة الأهمية، حيث إنّ المجتمع الذي يكتفي بتخريج المتعلمين، دون أن يوجد لهم مجالات متنوعة لاستثمار اختصاصاتهم المختلفة، أو أن يخرِّج لغير صالح قوى الإنتاج، ستتفشى فيه البطالة: «إن مشاكلنا الاقتصادية والاجتماعية تزداد عدداً وتعقيداً كلما ازداد عدد المتعلمين، والسر أن معارفهم لا تمت إلى الانتاج العلمي بسبب»[2]. إن مُغنية لا يرضى عن التوجه النظري في العلوم لوحده، بل إنّه يدعو إلى قيام مراكز للتطبيق والمهن في المجالات كافة، حتى يستطيع المتعلم أن يكون من صلب عملية الإنتاج، لا من خارجها؛ مبدعاً لا مقلداً، أو منفذاً لبرامج إنتاجية رُسمت لموقع غير موقعه، وأرض غير أراضيه. فدخول العلم ساحة الإنتاج العلمي لزيادة الثروة الوطنية والإنسانية ـ أمر طبيعي إذا ارتبط هذا العلم بهذه التوجهات، وإلاَّ بقيَ العلم فكرة في المعاهد وفي رؤوس أهل العلم والكتب. وهذا ما ينكره مُغنية، لأن العلم مقدمة للعمل والإنتاج.

---

(1) مُغنية، محمد جواد: **فلسفة الأخلاق في الإسلام**، ص 19.

(2) مُغنية، محمد جواد: **الإسلام مع الحياة**، ص 256.

ثم يفرق بين مسألتين في العلم، هما: العلم الحقيقي، والعلم الوهمي، ويُصر على بقاء العلم الحقيقي لأنه يقود إلى التطبيق. فالعلم في بلداننا لا يخلق إنتاجاً، ولكنه يعيد الإنتاج نفسه. ومعنى ذلك أن تكثر أعداد المتعلمين لمجرد الكثرة، وهذه المشكلة تعتبر مشكلة جميع بلدان ما يُسمّى بدول العالم الثالث، حيث ينعدم التخطيط التربوي الوطني، أو يراد له أن ينعدم تحت تأثير عوامل التبعية والسيطرة الثقافية؛ فالتقدم لا يعني بناء المدارس والمعاهد والجامعات وكثرة الخريجين في هذه الصروح العلمية؛ بل الاستفادة من تسخير ما يُعلَّم، للاعتماد على النفس والتخلص من روح الاستعمار: «إن الجامعات القائمة على أرضنا، ليس في الألوف من خريجيها، وحملة شهاداتها، عالم واحد زاد في الإنتاج مقدار حبة خردل، وأغنى عن السلع الأجنبية غناء عصفور»[1].

نظريّة المعرفة عند مُغنية:

بعد أن تعرضت لمنهج البحث أكدت في ثناياه، مناقشة الشيخ مُغنية في نظرية المعرفة، وموقفه فيها: طبيعةً، مصدراً، قيمةً. وعلى ما يبدو فإنه تعامل مع معطيات هذه النظرية من زاوية فلسفية، لما لها من حاجة أكيدة في تأكيد الجوانب المعتقدية، فجاءت كتبه على التوالي[*] تحمل هذه الرؤية.

وبعد أن تساءل عن سبب المعرفة، وهل تقتصر (المعرفة) على

(1) المصدر نفسه، ص 25.

(*) الله والعقل، النبوة والعقل، الإمامة والعقل، الآخرة والعقل، المهدي المنتظر والعقل.

تجربة الحواس الخمس فقط؟ وهل صحيح ما ادّعاه الفلاسفة، أنّ كل ما يخضع للملاحظة والتجربة صحيح، وما عداه يعتبر باطلاً؟ بدأ بعرض المراحل الأولى للمعرفة فقال أنها تبدأ حينما «ترتسم في أذهاننا صور عن أشياء هذه الطبيعة من المادة الجامدة أو الحية، كتصورنا بأن الأرض كروية... وترتسم أيضاً في أذهاننا صور عن أشياء غير مادية لا تمت إلى هذه الطبيعة بشبه، كتصورنا وجود قوة تكمن وراء هذا الكون»[1].

ولقد رد على الفلاسفة الذين يرون أن «كل صورة ترتسم في ذهنك لا تكون علماً صحيحاً ومعرفة حقة إلا إذا أتت عن طريق الحواس»[2]، فدلَّل على أن الحواس كثيراً ما تخدعنا. «فكما نعرف كثيراً من الأمور بواسطة الحواس معرفة مباشرة، كذلك نتوصل إلى معرفة أمور أخرى بصورة غير مباشرة، عن طريق الاستنتاج»[3] فهو يؤكد في كثير من كتبه على أن العقل مصدر من مصادر المعرفة، ويمكن التعويل عليه في استنتاجات صحيحة بالاعتماد على المقدمات الصادقة. ذاك أن «خبرة التجريب علمية تطبيقية، وخبرة الاستنتاج علمية عقلية لا يمكن فيها التطبيق الخارجي»[4]. وفي سياق آخر يتساءل مُغنية، هل المعرفة مجرّد صورة الشيء الحاصل عند العقل سواء أدت إلى العمل أو لا؟ «فمن عَلِم ولم يعمل يقال له عالم، لأن جانب الأداء لم يؤخذ في مفهوم العمل، أو أن العمل جزء مقوّم للمعرفة، بحيث لا تتحقق إذا لم تقترن ولا تؤدي

---

(1) مُغنية، محمد جواد: **الله والعقل**، دار مكتبة الهلال ـ بيروت، 1959. ص12

(2) المصدر نفسه، ص 12 ـ 13.

(3) المصدر نفسه، ص 14.

(4) مُغنية، محمد جواد: **الله والعقل**، منشورات المكتبة الأهلية ـ بيروت، ط1، د.ت ص17.

إليه»[1]. وتساءل أيضاً عن مصدر المعرفة هل هو الحس؟ أو العقل؟ أو هما معاً؟ أو هما والوحي؟ وهل الحدس الصوفي من أسبابها؟ ويتناول مغنية طبيعة المعرفة عند المدرسة الواقعية: «إن المعرفة بطبيعتها هي نفس الصورة الذهنية عن الشيء الموجود والفكرة الصحيحة المطابقة له، ولا دخل للسلوك العملي في معنى المعرفة»[2] ويتناول كذلك المدرسة المثالية مستشهداً بنص آخر «إنّ معرفة الشيء ووجوده شيء واحد» وليس هناك إثنا نشيء الأول الشيء الموجود في الخارج والثاني صورة عقلية منفصلة عنه، بل كل ما في الوجود هو نفس الصورة العقلية ولا شيء سواها»[3] واستشهد بنص ثالث للبراغماتية «إن المعرفة هي أداة للعمل، فأية فكرة لا يترتب عليها محسوس فهي وهم، وليست بمعرفة، سواء طابقت الواقع أم خالفته»[4]. ويقف مغنية موقفاً وسطاً بين الواقعيين والبراغماتيين، أي بين المعرفة الوضعية والمعرفة البراغماتية مستشهداً بنص يؤكد عمق علاقة الأطر المرجعية للمعرفة عند مُغنية بصاحبها المؤسس الإمام علي ابن بأبي طالب(ع)، فعنه: «أوضع العلم ما وقف على اللسان وأرفعه ما ظهر في الجوارح والأركان، ولا خير في علم لا ينفع»[5]. ولخَّص موقفه من النزعة البراغماتية حينما أصَّل لها في نص للإمام علي(ع) «العلم مقرون بالعمل فمن عَلِمَ عمل، والعلم يهتف بالعمل، فإن أجابه، وإلاَّ ارْتحل»[6].

---

(1) مُغنية، محمد جواد: **علي والفلسفة**، دار الكتاب العربي ـ بيروت، مكتبة النهضة، بغداد، 1963 ص43.

(2) المصدر نفسه.

(3) المصدر نفسه، ص 43 ـ 44.

(4) المصدر نفسه، ص 44.

(5) المصدر نفسه، ص 45.

(6) المصدر نفسه، ص 46.

وحين تطرق مُغنية إلى المدارس الفلسفية وموقفها من مصدر المعرفة جعلها لخدمة ثلاثة مبادئ ثلاثة للوجود هي: الله والروح والمادة. ثمّ استدرك بعد عرض الأدلة المؤيدة لهذه المبادئ بسؤال: «هل يعتبر الحدس والاتصال المباشر وسيلة من وسائل الإدراك»[1]. هنا يرى أن الإجابة تكمن في حدس القلب الذي هو شعور مباشر بتوحّد الذات العارفة بموضوع المعرفة دون وسيط. «وما أدَّى إلى ذلك من الاستنتاج والأقيسة، لأن شعور القلب يحلُّ محل العقل وقياسه واستنتاجه»[2]. إلا أنه كان قد اعتبر ذلك من التمحلات والزعم في مرحلة مبكرة من عمره: «لكني بعد أن تفهمته على حقيقته، آمنت بأنه يستأهل العناية»[3]، ولا يستند إلى رؤية متكاملة بشأن حصر مصادر المعرفة، إلا بما يخدم قضية الغيب فيعرض للتجربة تارة وللعقل تارة أخرى، بدءاً من المعطيات الأولية وانتهاءً بقوانين القياس الأرسطي مروراً بمبدإ العلية.

وهذا ما جعله يضيف إلى الحس والتجربة مصدراً آخر ألا وهو الوحي: «فالوحي والعقل متعاضدان ويستحيل أن يعارض أحدهما الآخر»[4]. واستشهد بنص للشيخ الأنصاري: «كلما حصل القطع من دليل عقلي فلا يجوز أن يعارضه دليل نقلي، وإنْ وُجد ما ظاهره المعرفة فلا بد من تأويله، إن لم يكن طرحه. وكلما حصل القطع من دليل نقلي

(1) المصدر نفسه، ص 48.

(2) المصدر نفسه، ص 54.

(3) مُغنية، محمد جواد: **معالم الفلسفة الإسلامية**، دار مكتبة الهلال؛ دار الجواد ـ بيروت، ط5، 1986 ص219.

(4) مُغنية، محمد جواد: **صفحات لوقت الفراغ**، دار الجواد/ دار التيار الجديد، ط2، سنة 1984 ص 41.

فلا يجوز أن يحصل القطع على خلافه من دليل عقلي»[1]. وقد حصر مُغنية أسباب المعرفة النظرية بأنها «لا تنحصر بالتجربة والمشاهدة، ولا بالعقل أو النقل، ولا بالوثائق أو الآثار، بل تشمل هذه جميعاً... لما لدينا من علوم شتّى، ولا يتوانى عن الأخذ بالقياس والاستقراء والتمثيل»[2]. وفي معرض حديثه عن التصوف ونظرية المعرفة، خلُص إلى أن «تسود الفضيلة حيث يوجد النظام والإيمان، وتسود الرذيلة في بيئة الفوضى والإلحاد»[3].

لقد ظلت المعرفة هاجس مغنية فهو يبحث عنها في أي مكان تواجد فيه سواء اثناء دراسته في الحوزة أو بعدها «بعد عودتي إلى لبنان قرأت المئات من الكتب الحديثة في مواضيع شتى وطالعت العديد من المجلات العلمية والأدبية والاجتماعية، وتابعت الكثير من أنباء ما يحدث في الشرق والغرب، من ثورات وأحداث ومؤتمرات وأحلاف، والتقدم العلمي المذهل ومنجزاته والاستخدام الهائل للفضاء ومخترعاته»[4].

الظواهر الاجتماعية:

بعد أن حدّدتُ قيمة المعرفة عند مُغنية، وعرَّجْتُ على طبيعة المعرفة الحسية والعقلية، مروراً بمصادر المعرفة التي تنوعت، بدءاً من التجربة وانتهاءً بالعقل والحدس.

---

(1) المصدر نفسه، ص 42.
(2) مُغنية، محمد جواد: **معالم الفلسفة الإسلامية**، ص 84 ـ 85.
(3) المصدر نفسه، ص 220.
(4) مغنة، محمد جواد: **تجارب محمد جواد مُغنية**، ص 131.

خَلَصْتُ إلى أنَّ المستوى المعرفي للنظرية المعرفية عند مُغنية، لا يخرج عن نطاق حقل نظرية المعرفة الفلسفية، التي لا دخالة لها بصفة مباشرة بعلم الاجتماع المعرفي. ويرجع ذلك إلى أن هذه المعرفة لم تدرك وفقاً لقول «غورفيتش» إلا مؤخراً: «هذه المعرفة لم تُدرك إلا مؤخراً، وكان ذلك الإدراك أظهر في الفلسفة منه في علم الاجتماع»[1]. إلا أن ما يشفع لتبرير موقف مُغنية من نظرية المعرفة هو نقطة واحدة فقط، وهي علاقتها الوطيدة بالدين كسلاح منهجي.

وعطفاً على ما سبق أرى إتماماً للفائدة أن نُعرِّج على نوع آخر من الأطر المعرفية عند مُغنية، ألا وهو الأطر الاجتماعية التي لها دخالة بموضوع الدراسة. فمن الأجدر أن نستنطق الظاهرة المبحوثة لنحدد علاقتها بالوقائع الاجتماعية الوضعية من خلال مُحددات بيئية، غلب عليها النزعة المقالية تارة، والصحفية تارةً أخرى. حيث إن مواقفه من هذه الظواهر الاجتماعية لا تخرج عن أطر الأمانة في الوصف لظواهر تتعلق بالعلاقات؟ «ويُعرف أهل هذه القرية ـ معركة ـ في ذلك الوقت بالخلافات والمشاحنات، يُلقيها بينهم الزعماء والإقطاعيون، الذين يملكون قسماً كبيراً من أراضيهم»[2]. «قُرى جبل عامل فرَّت من لبنان لما رأت نفسها عند حكامه ونوابه»[3].

«لكي أكون على هدى في القول أَصِفُ الناحية التي أقيم فيها لأنني شاهدت بنفسي نكباتها»[4].

---

(1) غورفيتش، جورج: **الأطر الاجتماعية للمعرفة**، ص 34.

(2) مُغنية، محمد جواد: **تجارب محمد جواد مُغنية**، ص 81.

(3) المصدر نفسه، ص 92.

(4) المصدر نفسه، ص 93.

وتتجلى معاناته الذاتية الفردية في علاقاتها بالأوضاع الاجتماعية «كان الفقر وجليس السوء أَهْونُ عليّ من انقطاعي عن الحياة الفكرية وأسبابها، فلا مكتبة عامة ولا خاصة في القرية، ولا أخبار ولا راديو ينقل إليّ الأنباء العالمية ولا تصل أي صحيفة إلا نادراً، ولا أدري هل أنا في سجن أو منفى أو في محكمة أسمع فيها حكم الإعدام، وليست هذه الكلمات من وحي الانفعال الذاتي بل هي صورة طبق الأصل... وما الشعور إلا انعكاس وامتداد للواقع»[1].

فهو يقول بزيارات ميدانية لأهل القرى «أخذتُ أتردد على قرية الجبّين... لأجمع المال لبناء الجامع... فلبّى البعض وتلكأ آخرون»[2]. كما أنه غادر معركة ليقيم في غيرها «زُحزحت عن نار معركة واستقرَّت بي الدار في طيْرحرْفا... وصارت أمورهم معي وأموري معهم على ما يرام، طوال هذه المدة»[3].

وهو أينما حل يشاهد ويلاحظ ويدون فيصف الوضع الاجتماعي بقوله: «معظم سكان القرى المجاورة لهم البراءة والبُعد عن التصنع، يحترمون أهل الدين، ويعطفون على الغريب، ويكرمون الضيف، وأكثرهم يجهل أساليب الخداع والاحتيال»[4]. وتظل المعاناة من الفقر والعوز ظله الدائم «أقترضُ الخبز لي ولعائلتي»[5]. «وكنت أزرع

---

(1) المصدر نفسه، ص 83.

(2) المصدر نفسه، ص 84.

(3) المصدر نفسه.

(4) المصدر نفسه، ص 85.

(5) المصدر نفسه، ص 81.

شكارة(*) في طير حرفا»[1]. «ومهمته ـ كعالم ـ الأولى أن يجيب رعيته عن مسألة دينية، ويعظُ في المجتمعات والمناسبات، ويصلي على الجنازات، ويشهد على الطلاق وبعض المعاملات، ويفصل بين خصمين إن ترافعا لديه، ويجري عقد الزواج إذا دُعي إليه»[2].

لكن ظروف القرى هذه ذات تأثير إيجابي على علاقته بالعلم والمعرفة: «وأعجبت بصخرة ترتفع عن قعر وادي السرورة. . . واخترتها مقرّاً لعزلتي وأسميتها غرفة المطالعة»[3]. وأزمة المثقف تختلف من بيئة لأخرى «لا شيء في القرية يُغري سوى القراءة والمراجعة»[4].

وإذا كانت نظرية المعرفة عند مُغنية ترتدُّ إلى أصول نظرية فلسفية، لها ما يبررها دينياً، فآفاق مُغنية الاجتماعية كانت أدق منها معرفياً: «قال الذين درسوا التاريخ: إن المجتمعات الإنسانية في تغيّر مستمر، لكن هذا القول لا يصدُق على أهل قرى الجنوب في لبنان، اللهم إلا التغيّر إلى الوراء كما حدث لسكان جبل عامل في الربع الأخير من القرن العشرين. وغير ذلك فإن هذا التقدم الاجتماعي مزيَّف ينهار لأتفه هزة ووخزة، كما حدث مؤخراً للبنان وجنوبه المنكوب»[5].

(*) شكارة هي عبارة عن قطعة أرض صغيرة تكون عادة بجوار المنزل.
(1) المصدر نفسه، ص 85.
(2) المصدر نفسه، ص 90.
(3) مُغنية، محمد جواد: **تجارب محمد جواد مُغنية**، ص 85.
(4) المصدر نفسه، ص 91.
(5) المصدر نفسه، ص 90.

جدول رقم (1)

نماذج وصفية استطلاعية ـ ميدانية ـ إحصائية ـ أدبية ـ نثرية

قُرى جبل عامل	غيرها في لبنان والعاصمة
في مكان الوصيف (الخادم).	في مكان السيد
عليها الغرم	لغيرها الغنم
عليها دفع الضرائب والنفقات	لغيرها المدارس والمستشفيات والطرقات
لها الجهل والأمراض	لغيرها العلم والصحة
لها المستنقعات الراكدة والأشواك الدامية	لغيرها العيون الجارية والرياض الزاهية
لها التعب والجوع والعراء	لغيرها الملاهي والمقاهي والثراء

تعليق على الجدول:

قُمت بعقد مقابلات، لا على طريقة المنهج المقارن، ولكن باستخدام المفردات التداولية، التي يغلب عليها الطابع البياني، مستخدماً علم الاجتماع المعرفي ليقوم بوظيفته الكشفية والاكتشافية لمدلولات ومعاني الكلمات، للنفاذ إلى الواقع الاجتماعي في الخمسينات من القرن الماضي، للوقوف على الحياة الاجتماعية، بين القرية والمدينة في تلك الفترة. فالقرية في جبل عامل تختلف عن العاصمة بيروت. وبدلاً من استخدام كلمة الخادم، استخدم الوصيف للدلالة على ما يملكه من انسيابية الكلمات، كما يأتي:

ـ الوصيف = السيد

ـ الغرم = الغنم

ـ عليها الدفع = لغيرها المدارس

ـ لها المستنقعات الراكدة = لغيرها العيون الجارية

ـ لها الأمراض = لغيرها الصحة

ـ لها الأشواك الدامية = لغيرها الرياض الزاهية

ـ لها التعب = لغيرها الملاهي

ـ لها الجوع = لغيرها الثراء.

إننا نرى أن علاقة الريف بالمدينة، لا تحكمها رعاية العاصمة للقُرى، بل للعاصمة الاستهلاك والياقات البيضاء، فهي تستهلك والريف يزرع، ومن ثم بعد ذلك عليه أن يدفع الضرائب، ولا يصل إلى مستوى المدن المثيلة، تحيط به بيئة يسيُّجها الجهل والفقر والمرض. وكما هي عادة أثرياء المدن، الذين يغلب عليهم طابع الاحتيال: يثري ولا يُنتج، والآخر يُنتج وثراؤه الفقر. وقد ظل مغنية وفياً في تماسه مع القرية، فنجد حسن الديباجة في التعابير: تحيط، تملأ، الإحاطة، الملء، وهي من التعابير التي لها بُعد وجداني، وتعبر عما في قلب مغنية أكثر مما تعبر عن تماسه بوعورة القرية، وحجرية الصخور التي كانت عازلاً بين القرية والمدينة، على الرغم مما بينها من قرب الجوار، ودنو الدار. فهو محاط بنفسية متعبة يشوبها علاقة حميمية، في منتصف حياته العمرية، في سن العشرين التي قضاها بين مرحلتين، مرحلة الضَّيعة، ومرحلة المؤسسة العلمية. لذا عبَّر عنها، قرب الجوار ودنو الدار. ليؤكد المشكلة الاجتماعية السائدة في العالم، المعبرة عن تدنِّي الخدمات.

كذلك فهو يستخدم الأسلوب القصصي التهكمي واصفاً معاناة أهل القرى في الأتراح والأفراح كما سبق ذكره. «أما العطش وعدم وجود الماء... خاصة في المناسبات كالأعراس، كانت ربة البيت تغسل

الثياب بالماء أولاً، حتى تصبح غسالة الثياب كالقطران، ثم تجمعها ثانية ليغتسل صاحب الثياب»[1].

أما عن الظواهر الاجتماعية المتعلقة بالأمور السياسية فيصفها قائلاً: «وبعد هذه العملية. . . يحملون طبْلهم ويطبِّلون وينشدون لِلْبكْ والنائب حتى يبست منهم الحناجر وبُحَّت الأصوات وكلَّت القلوب والأبدان»[2].

أمَّا سبب استنكاره علاقة الشعب بالبكوات. فهو جواب أحد المنشدين: «نحن مقصرون بحقه؟! نحن يجب علينا أن نفدي البكْ»[3]. يقول: إنه جواب انساه كل شيء، لم يذكر معه إلا شيئاً واحداً هو العلم والوعي. وكان الإرشاد الديني الاجتماعي، محل اهتمام الشيخ فحينما عرضت عليه سيدة ثلاثمائة ليرة أجابها: أليس من الأولى أن تنظري إلى البائسين أو المعوزين في بلدك وتُوزِّعي عليهم المبلغ؟ وأخذ يُعدِّد المراتب الاجتماعية، على أن يكون نصفه للسادة الفقراء من نسل الرسول، والنصف الآخر لغيرهم من المحتاجين، وإذا عرفت عاملاً يضيق كسبه عن عياله ويعجز عن تعليم أطفاله فادفعي عنه ثمن الكتب وقسط المدرسة.

ويُعرِّج على بعض الظواهر الاجتماعية التي تتعلق بالمهن والعمال والحرفيين والباعة المتجولين والسواق، بطريقة يمكن لعلم النفس الاجتماعي المتعلق بالاتجاهات، أن يرصد من خلالها المداليل والمعاني الكامنة خلف الألفاظ الآتية: العمَّال، السردين المعلب، الكادحون، يستغلني، كافحت لكسب الحلال، المكانة الاجتماعية، الفئة البائسة

---

(1) مُغنية، محمد جواد: تجارب محمد جواد مغنية، ص 94.
(2) المصدر نفسه، ص 95.
(3) المصدر نفسه.

المحرومة، أرباب الدين، حياة البؤس هذا من جهة، ويمكن جهة أخرى العمل على رصد علاقاته الاجتماعية: «صديقي الأديب الكبير حسين مروة، كان طالباً مُعمَّماً في النجف، ثم خلع الزي الديني وأصبح باحثاً وناقداً كبيراً في عالم الأدب، والتزم بالفكر الماركسي»[1]. ويمدُّ بصره لآفاق أرحب متجاوزاً علب السردين... إلخ إلى استشراف آفاق جدية لعالم جديد قائم على الصناعة «والآن قد ذهب عصر التجريد والترفُّع عن العمل وجاء عصر المصانع والأنابيب.. وأصبح العمل شعار الشرفاء بعد أن كان عنواناً للأرقَّاء، وصارت كلمة الكادحين اسماً للأحرار الذين يصنعون التقدم والحضارة»[2].

ويحاول أن يُعبِّئ طاقات القوى العاملة بأسلوب إنشائي خطابي: «أيها العامل كيف تقضي النهار حائراً وتطوي الليل جائعاً، وإذا فَررت إلى فلسطين [لعل ذلك كان قبل نكبة فلسطين] ألقوك في غياهب السجون كأنك من مُجرمي الحرب»[3]. ولا يقتصر بُعد نظره للقوى العاملة بل يتجاوزها إلى: «وأنت أيها الفلاح منك تملأ الأمة خزائنها، بينما تعمل الليل والنهار أنت وعيالك، ثم تعيش عيش الحشرات»[4]. و«اشتدت محاربتي من العملاء والرجعيين... الرجعيون وأذناب الاستعمار في وجه الأشراف والأحرار... واتهموني بأني يساري وشيوعي هدَّام»[5]. وكدلالة على وعيه

---

(1) المصدر نفسه، ص 45.

(2) مُغنية، محمد جواد: **تجارب محمد جواد مغنية**، ص 53.

(3) المصدر نفسه، ص 79.

(4) المصدر نفسه، ص 97.

(5) المصدر نفسه، ص 104.

بألاعيب السياسة يُسجِّل: «إن هذه التهمة أخذت الطابع الحركي والأيديولوجي بعد أن انطلقت من الولايات المتحدة باسم المكارثية، نسبة إلى جوزف مكارثي»[1]. «وهكذا، بقي محمد جواد مُغنية الشيخ العاملي الوحيد، الذي يهتم بالعدالة الاجتماعية في هذه الفترة... واتهم بأنه شيوعي، فدافع عن نفسه... وكان من الشيوخ المصلحين الشيعة في جبل عامل»[2].

هنا ينكشف للباحث ما للصداقة من دور كبير في التأثر والتأثير الاجتماعي. فحينما يصف الغرفة التي ينام فيها العمال «وكان ينام فيها أكثر من عشرين عاملاً يصطفون كالسردين المعبَّإ»[3]. «لو سهرت تلك الليلة مع الكادحين»[4]. «لم أستطع الاستمرار في هذه المهنة/ بائع كعك/ لأني اكتشفت أن صاحب الفرن يستغلني»[5]. «شرعتُ أصنع الحلوى وأبيعها مستقلاً استقلالاً تاماً»[6]. «بقيت أكدح فيها ـ بيروت ـ أربع سنين»[7]. «عيَّرني رئيس المحاكم الجعفرية في لبنان وعيَّرني البعض من المعمَّمين من أبناء العلماء، ونشروا يهاجمونني في أكثر من صحيفة. يصفونني ببائع الحلوى... لأني كدحت من أجل لقمة العيش الشريف، وكافحت لكسب الحلال لوصفهم المرموق ومكانتهم

---

(1) المصدر نفسه.

(2) Mervin Sabrina: UN REFORMISM CHIITE, Editions KARATHALA, CERMOC et IFFAD, 2000. p. 378

(3) مُغنية، محمد جواد: **تجارب محمد جواد مغنية**، ص 27.

(4) المصدر نفسه.

(5) المصدر نفسه، ص 28.

(6) المصدر نفسه.

(7) المصدر نفسه.

الاجتماعية العريقة، أشعر بسعادة الكادح غير آبه بما يجيء به الغد»[1].
«كنت واحداً من الفئة البائسة المحرومة»[2].

لكن يمكن لنا أن نبرّر اعتقاده بأنه ديني المَنزعْ، فليستْ له دخالة بُحمرة من هنا أو هناك، بل ويرده إلى مذهب علوي المنشإ. «وتناسوا أن أولياء الله وعباده الصالحين كانوا من الكادحين، وأن عليّاً(ع) كان يضرب الأرض ليخرج منها الماء، ويحمل أكياس الرمل على ظهره»[3].

وقد امتدت به الآفاق السياسية إلى أن يكشف لنا عن مصادر معرفته من جهة، وبُعد نظره من الضيعة إلى المدينة من جهة ثانية، حينما قال: «كل شيء يذكرني بقول عبد الرحمن الكواكبي: العوام هم قُوتُ المستبد وقوَّته، بهم عليهم يصول، وبهم على غيرهم يطُول»[4]. كما يكشف عن نظرة ثاقبة يرجِّح جوهر المسألة السياسية وقتها، ويقعِّد لها، لكن هذا التقعيد كان قد سبقه فيه مصطفى كامل. ولقد ردد مُغنية العبارة نفسها بتصرف رابطا الاستقلال بالعلم والاحتلال بالجهل. «لا استقلال مع [الجهل] ولا [جهل] مع الاستقلال»[5]. هنا يتبدى نقيض الجهل وهو لاجهل.

ومن جهة أخرى يضرب بوعيه في الجذور التي أنتجت الأطر المعرفية خاصة، والنزعة السياسية الموشاة بأطر مذهبية: «لو استجبت لهؤلاء الزعماء الفاسدين ورضخت لكنت غداً مع ابن سعد الذي باع

---

(1) مُغنية، محمد جواد: **تجارب محمد جواد مغنية**، ص 29.
(2) المصدر نفسه، ص 38.
(3) المصدر نفسه، ص 29.
(4) المصدر نفسه، ص 95.
(5) المصدر نفسه.

دينه بمُلك الرَّي، وابن العاص الذي باعه بولاية مصر. . . إن لم يكن نصب علي فلا أبالي»[1]. وللتدليل على أن للأطر المعرفية المذهبية قولاً واحداً نجده يقول «على أن التعاون مع الظالم الجائر من أعظم المحرمات وأشدها، حاكماً كان أو غير حاكم»[2]. ومما يستوجب التأكيد هو أن الإطار المرجعي العلمائي للشيعة، يمتلكه تقليد عام وهو: «أما ابن العلم والدين فينبغي له أن يبتعد عن كل منصب، قضاء أم إفتاء، أم رئاسة مجلس ملِّي، ومن يتولى شيئاً من ذلك نظروا إليه بعين الاستخفاف»[3].

أما المدينة فهو مدينٌ لها بنتاجه وتدريسه الجامعي وخطبه ومحاضراته، حتى حمله الماجستير والدكتوراه، ولقب القاضي والمستشار، كل هذا بفضل المدينة. مدينة المعرفة ومعرفة المدينة: «وجودي في بيروت أتاح لي الاتصال بالعقول الكبيرة والاطلاع على أحداث العصر والمشاركة في معركة التحرر الوطني، وفتحت لي آفاق أوسع فنشرت في الجرائد والمجلات وأذعت في الراديو والتلفزيون، وحاضرت وخطبت في الأندية والمجتمعات، ودرَّست في الجامعة ورجع العديدون إليَّ، من الذين كتبوا الماجستير والدكتوراه، واستعان بي من كتب عن الشريعة الإسلامية والشيعة والتشيع، بالإضافة إلى الأسئلة الدائمة للمحامين الذين يرافعون في المحاكم الشرعية والمدنية»[4].

---

(1) المصدر نفسه، ص 10.
(2) المصدر نفسه، ص 109.
(3) مُغنية، محمد جواد: **تجارب محمد جواد مغنية**، ص 109.
(4) المصدر نفسه، ص 110.

وأختم بأن الوعي الاجتماعي لمُغنية، من خلال أطره المعرفية التي لا تخرج عن الوصف الواعي للظواهر، والعلاقات التي كانت تسود المجتمع اللبناني في منتصف القرن الماضي. ببيان في رحلته وتجاربه ما بين القرية والمدينة حتى الإقليمية التي قال فيها : «لو بقيت قابعاً في القرية دون الانتقال إلى بيروت لتعذر عليَّ أن [أكتب وأكتب] [وأقرأ ما قرأت] [وأهجر ما هجرت]»[1].

معالجة اجتماعيّة للشواهد النصّية :

لقد اخترت الشواهد النصّية، من مصادر مؤلفات مُغنية، بأسلوب كيفي يعتمد على التنوع والتعدد لكل من مجالي الأطر المعرفية، والظواهر الاجتماعية، مبتعداً عن أساليب الاستنطاق، ومركّزاً على المواقف التي يختلج فيها النَفس الاجتماعي، والنَفس السياسي، فالمواقف تتضح حينما تتكئ على ثوابت معرفية من خلال: الدين واللغة والعادات والتقاليد والأعراف والقيم.

وتتَّضح كذلك، في التفاعل مع المتغيرات الاجتماعية التي تظهر من خلال المصالح والحاجات والرغبات.

ولقد اسْتخدمتُ طريقة المزاوجة والمقارنة والوصف، باستخدام العلامات الإشارية لما تحمله النصوص من دلالات وكلمات في لغة الخطاب التداولي لمُغنية، مستنداً إلى آليات علم اجتماع المعرفة، وتطبيقاتها على :

---

(1) المصدر نفسه، ص 100 ـ 101 .

1 ـ موقف مُغنية من نظرية المعرفة.

قسَّمتُ رؤية نظرية المعرفة عند مُغنية: إلى ما أستخلصه من استقراءات لا تقل عن ثمانية مؤلفات. دارت على العناوين الآتية: منظومات قيمية ومعرفية، آليات منطقية، رموز، رؤاه الذاتية للمعرفة، رؤيته للمجتمع العالمي، والمجتمع بالمعنى العام، ولم يَفُتْ عن ذهني بيان الخلفية المعرفية لمُغنية. مع ثبت للمصطلحات المعرفية.

2 ـ موقفه من الظواهر والعلاقات الاجتماعية.

يحتوي موقف مُغنية من الظواهر والعلاقات الاجتماعية على: خصائص اجتماعية، آليات اجتماعية، الرموز، رؤيته الذاتية للمجتمع، ورؤيته الاجتماعية للمجتمع المحلي القروي والمديني، بما يشتملان عليه من عيوب ومميزات وظواهر مَسَّتْ النواحي الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والعلمية.

أما في ما يتعلق بالعلاقات الاجتماعية، للفئات المختلفة من عمال وفلاحين وعوام وحكام وعملاء وعلماء، بمختلف المكانات الاجتماعية التي يشغلها كل منهم، فلقد وضَّحتُ خلفياتها الاجتماعية، مع ثبت مصطلحاتها. كما قُمْتُ باستقراء المنظومات القيمية والمعرفية من خلال المُدركات العقلية للغة الخطاب التداولي عند مُغنية على النحو التالي:

1 ـ [عقلي، إدراكي، فكري، معرفي] ≠ [الشهوة]. إنَّ لعامل التكرار أثراً في جانب العقل أكثر منه في عالم الغريزة. [الحدس، اتصال مباشر، شعور بالقلب يحل محل العقل]. فمعرفة الحدس مباشرة؛ أما معرفة العقل فغير مباشرة وتعتمد على الأقيسة والاستدلالات. والحدس يتم فجأة بلا مقدمات، بينما العقل يعتمد على المقدمات. والحدس لا

يستند إلى الوسيلة بينما العقل هو في حدّ ذاته وسيلة بين الذات والموضوع. والحدس يستند إلى توحيد الذات العارفة بموضوع المعرفة. أما العقل فهو الأساس الثالث بين الذات والموضوع، [الدين، الإيمان] ≠ [الجهل، الشذوذ والنفاق].

فمُغنية بصفته عالم دين يُدرك أنه لا إيمان مع النفاق بحكم قوانين المنطق الصوري، وبخاصة في مبدإ أو قانون عدم التضاد. العلم ≠ الجهل آلة الشر، وهنا يكمن التقابل بالتضاد كونه دلالة على سعة الأفق والرؤية.

2 ـ قيمي أخلاقي، وما تحمله هاتان اللفظتان من آثار وتأثير في الحياة الفاضلة، والحياة الطيبة، والحياة الكريمة، فكل حياة كريمة، فاضلة، هي قيم أخلاقية، والقيم الأخلاقية بلا تفاعل اجتماعي، جوفاء لا معنى لها وهي تتم باطلاقة كلِّية لا تختلف ولا تتغير، لها صفة الثبات والديمومة، أما الحياة الاجتماعية فتعتبر متغيرة ونسبية تختلف من مجتمع إلى آخر.

3 ـ الآليات، أما استناد مُغنية إلى آليات ضابطة لرؤيته المعرفية فجاءت منسجمة مع شخصيته كعالم دين، وخرِّيج مؤسسة علمية، فلقد اعتمد على:

قوانين اللغة، والقوانين والسّنن التي تحكم الحياة والسّنن العلمية، أسباب الظواهر، الخصائص والصفات. وهنا يتجلى التطابق في كلمة القوانين مع اختلاف تارة لغوي، وأخرى حياتي اجتماعي، وثالثة ظواهر طبيعية، ويتمثل هذا في التقابل التالي: [قوانين] = [الظواهر].

4 ـ العلم، [العلم الصحيح] = [المعرفة الحقّة بالحواس]. العلم ذو بُعد اختصاصي، أما المعرفة فهي شاملة. والعلاقة بينهما فيها خصوص وعموم من وجه، فكل عِلمٍ معرفة وليست كل معرفة علماً. والعلاقة التي تحكم بين صحيح وحق فيها عموم وخصوص مطلق. وما يؤكد نزعة مُغنية الحسِّية هو حكمه على أن العلم هو الصحيح، وأن المعرفة الحقّ تتحدد بالحواس. وتشير كلمة [علمية تطبيقية] = [علمية عقلية]، إلى لوْنين من التباين [تطبيق عقلي] لكن تجمعهما العلمية، وبالفعل هناك تقسيمان للعلم علوم نظرية وأخرى عملية، إلا أنه لا يفصل بين العلم والعمل. واستشهدَ بأمثلة على كليهما: (الأرض كُروية)، (قوى تكمن وراء الكون). وأجرى مقابلة بينهما من خلال ما يُعرف بالمعرفة المباشرة والمعرفة غير المباشرة، وهو ما أشار إليه رودلف كرناب(*) بشأن التحقق القوي والتحقق الضعيف في مضمون أي تجربة. ويُصعِّد مُغنية من لهجة العلوم الآلية، فينوعها ما بين خبرة التجريب، وخبرة الاستنتاج. فالاستنتاج لا يتحقق إلا من خلال علائق تقوم بين مجموعة معطيات. أما علاقة العمل بالمعرفة، وبالعلم، فمن الممكن أن تندرج تحت مفهوم «البراكْسيسْ» عند «ماركس» الذي لا يفصل بين النظرية والتطبيق، بين الفكر والممارسة، بين ما هو ديالكتيكي مادي، وما هو مادي تاريخي. كذلك مُغنية، لا يرى الإيمان دون عمل، ولا عقيدة دون شريعة، ولا فقه أكبر دون الفقه الأصغر، ولا بين أصول الدين دون فروع الدين.

5 ـ العمل، جزء مقوِّم للمعرفة، لا دخل للسلوك العملي في معنى

(*) رودلف كرناب: فيلسوف الوضعية المنطقية، ألماني الأصل، أميركي الجنسية.

المعرفة، المعرفة أداة العمل وإلا فهي وهْن، سواء طابقت أم خالفت الواقع.

وبإجراء كشف الدلالات الكامنة في الخطاب التداولي لمُغنية نجد ما يلي:

المعرفة، العمل، الواقع، ويمكن صوغها بنحو آخر، لا عمل إلاَّ بمعرفة، ولا فائدة منها دون عمل، ومحكّ العمل هو الواقع، ويمكن رسمها كما يأتي: معرفة ـ عمل ـ واقع.

أما بالنسبة إلى الصراع الدائر في الحوزة العلمية بشأن أصالة الوجود الذهني (العقل)، أو أصالة الوجود الخارجي، حيث انتصر بعضهم للأول، وبعضهم جمع بينهما. واستدلّيتُ على استناد مُغنية، إلى المنهج الكلي للمعرفة كما يلي:

المعرفة صورة ذهنية عن الشيء، معرفة الشيء ووجود الشيء [واحد]. وهذا عين ما درسه في علم المنطق، بأنَّ العلم هو انطباع صورة الشيء عند العقل. لذلك كان انطباق كل من المدرسة الإسلامية الانطباع، والمدرسة الواقعية الساذجة والنقدية الانطباق، والمدرسة الماركسية الانعكاس.

وهذه التعريفات تحتاج إلى إعادة للأسباب التالية:

1 ـ لو أنَّ العلم هو عبارة عن انطباق أو انطباع أو انعكاس صورة الشيء عند العقل، لبقيتْ الصورة هي هي، دون أن تتغير، لكن الواقع يكذّب ذلك. (كوجود الماء إلا أنه عند التحقق سراب).

2 ـ لو أنَّ صورة المعرفة مطابقة للوقائع الخارجية، لما تغيّرت

وتعدّدت معلوماتنا عن حقائق هذه الأشياء ، فصورة القمر عند الشاعر تختلف عنها عند الفيزيائي، وتختلف عن لغة القرآن (لتعلموا به) كما تختلف عند الجيولوجي وعند عالم البحار.

3 ـ في هذه التعريفات الثلاثة يعتبر دور العقل سلبياً، انعكاساً انطباعاً وانطباقاً، نزعة استنساخية تنسيبية ، إلا أن دور العقل إيجابي بدءاً من العمليات الدنيا ، إلى العمليات العليا ، وفْق السُّلم المعرفي الآتي، ووِفْق معطيات علم النفس المعرفي.

الاستنباط

التقويم

القيمة

النقد

الاستنتاج

التركيب

التحليل

الفهم والفقه

التعرف

التذكر ⟵ (أدنى أنواع المعرفة)

وقد تجاوز مُغنية، علماء المعرفة بحكم كونه عالم دين، وبالتالي، كان ولا بد أن يأخذ بالنظرة الشمولية لكل مصادر المعرفة. فالمعرفة عند مُغنية، لا تنحصر بالتجربة والمشاهدة، ولا بالعقل والنقل، ولا بالوثائق والأفكار، ولا بالأقْيسة والاستقراءات ولا بالتمثيل المنطقي، إنما بها

جميعاً، وأما لغةُ أشدّ أدوات الحصر فعّالية، فهي تنسجم مع الخليفة القرآنية عند مُغنية ﴿إِنَّ ٱلسَّمْعَ وَٱلْبَصَرَ وَٱلْفُؤَادَ كُلُّ أُوْلَٰٓئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْـُٔولًا﴾[1]. من هنا كانت المسؤولية عن مصادر المعرفة أمام الله ﴿وَقِفُوهُمْ إِنَّهُم مَّسْـُٔولُونَ﴾[2] فردية من جهة، وجماعية من جهة أخرى.

6 ـ الرموز (عالم، نبي، مصلح) يمكن إقامة علاقة وطيدة، بين هذه الكلمات التداولية في النظرية المعرفية، مع إطارها الاجتماعي، فالخصائص المحدَّدة، ليست بايحاء البيئة أو المجتمع أو العادات ـ وإلا ـ لما كان هناك مصلح ولا نبي ناجح.

ومن متابعة مفردات الخطاب الذاتي لمُغنية، والتي ما انفكّت عن التلازم، نجد أن القرائن المقالية، يبرز فيها تاء المتكلم أو الضمير المتكلم على النحو الآتي، تابعت الكثير، طالعت العديد، قرأت المئات، اتّصلتُ بعقول كبيرة، اطلعت على أحداث العصر، شاركت في التحرر الوطني، فُتحت لي آفاق أوسع، نشرت، أذعت في الراديو، حاضرت، خاطبت، درّست في الجامعة، مع بعض المفردات التي انفردت عن السياق، والتي ترجع إلى طبيعة الخطاب اللغوي مثل: استعان بي العديدون، سألوني، رجع العديدون إليّ إلخ. . . إلخ.

وقد بدت هذه المفردات تعكس، نمطية ذاتية مُتضخِّمة، إلا أن ما يشفع له تراثه الضخم، ومواقفه العديدة، وملاحظته للأحداث، وبضميمة هذه التاء، لكشف ما يمكن خلفه من مضامين أخرى، يتضح لنا في المقابلة الآتية بين: تاء الضيعة وتاء المدينة ملاحظات شتى.

---

(1) سورة الإسراء، آية 36.

(2) سورة الصافات، آية 24.

جدول رقم (2)
نماذج اجتماعية تُظهر وعي مُغنية

الضيعة	المدينة
ـ أزرع ـ أحصد	ـ أصنع الحلوى ـ أبيع الكازوز ـ أبيع الكعك
ـ أقترض الخبز	ـ استقلال تام بعد كدح أربع سنين ـ غير آبه بما يجيء به الغد
ـ زُحزحت عن نار «المعركة»	ـ أشعر بسعادة الكادح
ـ أجمع المال	ـ شرعت أكشف ـ يستغلني ـ لم أستطع الاستمرار في المهنة
ـ توافقت أمورهم معي وأموري معهم	ـ عيرني البعض ـ يهاجمونني ويحاربونني ـ الأنبياء والكدح ـ علي والكدح ـ كنت من الفئة البائسة المحرومة
ـ عزلتي وغرفة الطعام (وادي السرورة)	ـ وجودي في بيروت ـ فتحت لي آفاق أوسع
ـ تابعت الكثير	ـ اطلعت على أحداث العصر
ـ طالعت العديد	ـ اطلعت على أحداث العصر
ـ قرأت المئات	ـ شاركت في معركة التحرر الوطني
	ـ نشرت
ـ قرأت المئات	ـ أذعنت
	ـ حاضرت
	ـ خاطبت
	ـ درّست في الجامعة
ـ ما الشعور إلا امتداد للواقع	ـ رجع العديدون إلي
ـ لا انفعال بل صورة طبق الأصل	ـ استعان بي المحامون
	ـ سألوني عن العديد

تابع جدول رقم (2)

نماذج اجتماعية تُظهر وعي مُغنية

الضيعة	المدينة
ـ لا انفعال بل صورة طبق الأصل	ـ يذكّرني الكواكبي
	ـ لو استجبت للنواب والحكام
	ـ رضختُ
	ـ إن لم يكن بك نصب عليّ
	ـ ابن العلم والدين يبتعد عن كل منصب
	مرسوم
	دولة
	قضاء
	إفتاء
	مجلس محلي

وقد أجريتُ مقابلات للمفردات المتقابلة في الخطاب التداولي لمُغنية. حيث يعكس لنا، التوافق الاجتماعي في الضَّيعة ودرجة التماسك الاجتماعي. وهذا لا يمنع بالطبع من أن يكون هناك بعض المشكلات، إلا أنها فردية الطابع نظراً لتعاضُد أهل الضَّيعة. من هذه المفردات الكلمات الآتية: أتردد على البيوت، أجمع المال، أقترض الخبز، تابعت الكثير، قرأت بالمئات. إلا أن المشكلات الفردية في الضيعة تكمن في: زُحزحت عن نار معركة، أقترض الخبز. إلا أن الدافع المعرفي لدى مُغنية يكمن في حبه للقراءة والعزلة وحبه للمطالعة: تابعت الكثير، طالعت المئات. إلاَّ أن الصورة تختلف حينما يتجه من الضَّيعة إلى المدينة. وهي التي تعرف في علم الاجتماع بمشكلة هجرة

العمال من الريف إلى المدينة، وهي مشكلة تواجه المدن الحديثة. فهو ابن العشرين الشاب اليافع، الذي لم يشعر بعزلته في الضيعة، على الرغم من أنّه مارسها، إلاَّ أن عُزلة المدينة لها مستلزماتها وضريبتها: سهرت مع الكادحين، كنت من الفئة البائسة المحرومة. لكنه كان يشعر بسعادة الكادح: كافحت لكسب الحلال، غير آبه بما يجيء به الغد، بالرغم مما عيّره به البعض مستقبلاً.

وهي مفردات تتناسب مع المرحلة العمرية، ومع الوضع الاجتماعي الجديد، كان من نتيجتها، بعد كدح أربع سنين، استقلال تام. أحرز لديه وعياً في التعامل مع القوى الاجتماعية في المدينة: شرعتُ أكتشف، يستغلني، لم أستطع الاستمرار في المهنة. تصعيد وتصعيد يتناسب مع درجة الظلم الاجتماعي له. من هنا كانت النتيجة العملية جواز السفر وطلب العلم. ومن المشكلات الأخرى، بين الضَّيعة والمدينة، قلَّة الخدمات والترفيه ووسائل الاتصال في الضيعة. وقد قُمت، بعد عرض نموذج تحليلي للضمائر المتوالية على لسان مُغنية، باستنتاج أن العلاقة بين نظرية المعرفة وأنواع المعرفة ومصادرها، تقع ضمن حقل الفلسفة لخدمة أغراض معتقدية. إلاَّ أنَّ علماء النفس الإدراكي، يرون أنّ اتّساع الأطر المعرفية أو المنظومات القيمية، لها دخالة كبيرة في اتساع أفق الإدراك.

من هنا، يمكن الاتّكاء والاستناد بشدة على استقرار المقررات للخطاب التداولي، في إقامة علاقة بين المعرفة عند مُغنية، من خلال المنظومة القيمية التي أشار إليها علماء النفس لإدراك ما يتعلق بوعيه بالأطر الاجتماعية، بدءاً من الضيعة، مروراً بشوارع المدينة، بل

والمدن، وإعطاء صورة نوعية عن وعيه الاجتماعي للمجتمع بالمعنى العام، بل والعالم والعصر الذي كان يعيشه.

يشير علماء الاجتماع[1]. إلى أن هناك مفارقات بين كل من مجتمع القرية، ومجتمع المدينة. فمجتمع القرية أكثر اتصالية وتماسكاً، نظراً لما يسوده من علاقات القُربى، بينما العلاقات في مجتمع المدينة أقل عنها في القرية، بل أقلَّ تماسكاً، وتقع تحت تهديد التفكك والانحلال الاجتماعي. لكن في القرية أيضاً تسود لغة المصالح، إضافة إلى علاقات الدم، بينما المدينة التي تقوم على المصالح تظل المصلحة فيها ثانوية التأثير من حيث التواصل إذ تقتصر على علاقة الإنتاج، داخل مؤسسة، أو مصنع، أو ما شابه ذلك. إلا أنها تستند إلى لهجة مؤسساتية تُنظم حياتها، وهذا ما تفتقر إليه القرية اعتماداً على قرب البيوت من بعضها وتبادل المنافع الزراعية والتعاون الوطيد، واشتراكها في احتفالاتها بالمواسم كموسم الحصاد.

لذا وَجب سبْر أغوار مفردات الخطاب التداولي عند مُغنية، لكي تشخِّص الحالة التي كانت عليها كل من القرية والمدينة، ومن وجهة نظر عالم الدين، بالاستناد إلى الشواهد النصية السابقة، والتي تعمّدت من الإكثار منها.

لقد بدأ مُغنية بعرض ما يدور في القرية من علائق اجتماعية تمثلت في: خلافات، مشاحنات، كان الفقر فيها قرين جليس السوء. وهو ما يشكل حياة عضوية في الضيعة من مظاهرها، المرض والجهل كما

(1) كابن خلدون في مقدمته، وإن تحدث فيها عن مجتمع البداوة والحضر.

تقدم، إضافة إلى: (العطش، وعدم وجود الماء، وإن وُجد فهو كالميت الحي سيان. مناسبات شتى، أعراس، أفراح وأتراح، تجمعها غسالة واحدة تقع ما بين تغسيل واغتسال. فضلاً عن ذلك يتربَّع الزعيم بجوار الاقطاعي، ويعيشون معاً على عرَق وعجْز المرضى عن التطبيب، ليمتلكوا قسماً كبيراً من أراضيهم، تاركين لهم الفقر وجليس السوء. وعلى الرغم من ذلك يُطبِّلون، وينشدون بحب البِكْ، بل وبوجوب خدمة البِكْ وتفديته. البِكْ، والزعيم، والإقطاعي لا يوفرون لهم شيئاً، لا مكتبة عامة ولا خاصة، لا يشيعون بينهم الأخبار ولا يوفرون لهم الصحائف). إلا أن عقوبة الجماهير ما زالت تحفها عبارات، منها: (نحن نؤيد البِكْ، تظاهرات وشعارات يَبست منها الحناجر وبُحّت بها الأصوات، لتصل كالسُّوس الذي يدب في البنيان، إلى أن يصل لب الأشياء، لدرجة أن كلّت القلوب والأبدان، وأصبحت القرية جثة هامدة خدمة للبِكْ، والزعيم، والإقطاعي). وهذا جعل مُغنية يولِّي وجهه باتجاه المدينة بيروت التي قال عنها: لو بقيتُ في القرية قابعاً دون بيروت لتعذَّر عليَّ أن [أكتب وأكتب] [وأقرأ ما قرأت] [وأهجر ما هجرت]. فما بين الكتابة، والقراءة والقراءة، والهجرة والهجران، ما الموصولة ، التي تُدلِّل على لغة الوصل في حياة مُغنية ما بين الضيعة والمدينة، على أساس أنه منشأ الخطاب. لكن لا يعني ذلك صورة قاتمة عن الضيعة المسجونة: (خلف قضبان، سجن القرية، منفى القرية، أنتظر حكم الإعدام). فهي الصورة نفسها تكررت في المدينة: (العامل، يقضي النهار حائراً، والليل جائعاً. يغيب في غياهب السجون، ويعاملون كمجرمي حرب، الصورة والشاهد كلاهما، يحيا الأطفال مع الكلاب، وفي المدينة يعيشون، في القرية يزرعون وفي المدينة يصنعون، في

القرية فقر وجليس سوء، في المدينة حياة البؤس وأرباب الدَّين والفئة البائسة المحرومة. في القرية يفترشون الأرض ويلتحفون السماء، في المدينة يُعلَّبون، كالسردين في غرف، الفئة البائسة المحرومة، في القرية لا مكتبة، لا أخبار لا صحف. في المدينة أيديولوجيا، طابع الحركات، منطلقات. في القرية زعماء إقطاعيون، بكوات. في المدينة حكام، أشراف، عملاء، عمال، عوام، أبناء العلم. في القرية سكون وفي المدينة مناصب ومراسيم، والمكانات الاجتماعية العريقة).

إلاَّ أنَّ في القرية البراءة وعدم التصنُّع، لأن أكثرهم: (يجهلون أساليب الخداع والاحتيال، يحترمون أهل الدِّين، يعطفون على الغريب، يُكرمون الضيف). كذلك في المدينة العمال وشعار الشرفاء الكادحين باسم الأحرار، الذين يصنعون التقدم والحضارة. في القرية لا يكثر العلماء، وفي المدينة يبتعد ابن العلم والدين عن كل منصب. إلا أن شعور مُغنية تجاه العوام واحد، فما تذكَّره في الضيعة، من أن الخلاص يَكْمُن في الوعي والعلم، كرَّره في المدينة: (لا استقلال مع الجهل، ولا جهل مع الاستقلال)، محدداً موقفه منهما معاً. موقفه في القرية التردّد على بيوت أهل الضيعة: (وتحسَّنت أمورهم معي وأمري معهم. إلا أنه في المدينة فرضت عليه أطره المعرفية ألا يتعاون مع كل ظالم جائر، والذي يعتبره من أعظم المحرمات وأشدّها. وإذا كان الزعيم والإقطاعي والبك، يملكون قسماً كبيراً من الأراضي، فإنَّ السياسيين يملأون خزائن الدولة من كدِّ العامل والفلاح.

ونلتمس، رؤيته عن المجتمع بالمعنى العام، في مفردات شتَّى: الفرد والمجتمع، عصر التغيير السريع، التطور الهائل، الإنتاج، لا مدن

بلا مصانع ومطابع)، وينفذ أكثر إلى تشخيص حياة المجتمعات: (فما أكثر التناقضات في المجتمع البدائي الجاهل، وما أكثر وحشية وضراوة الشعب المتحضِّر بآلاته وأسلحته)، فالسلاح عنده يتمثل في العلاقة الإنسانية.

وحينما نستخدم عبارات الخصائص المحددة: (المجتمع، إيحاءات البيئة، العادات والتقاليد)، فلكي نبين أثر هذه المفردات في تنميط السلوك الاجتماعي، مع وعينا لهذه الوضعية الضاغطة، على الفرد عند «إميل دركهايم»، فاختزلناها بعبارة واعية من استقرائه لحركة التاريخ: لما كان هناك مصلح ولا نبي ناجح. ويتعرض بأداة نون المتكلم: «مشاكلنا الاقتصادية والاجتماعية تزداد عدداً وتعقيداً، كلما ازداد عدد المتعلمين». يلمس الباحث وجود المعيارية، التي حذَّر علماء الاجتماع المعرفي منها في العرض الموضوعي للبحث إلى «استبعاد كل العناصر القيمية أو المعيارية، لأن أول هدف من أهداف هذا العلم هو أن نفهم أصل الأفكار السائدة في مجتمع ما، في فترة محددة، وذلك ــ بدون ــ أن نحكم على مضمونها، السياسي أو على قيمتها من حيث الصواب والخطإ، أو المجال والقيم»[1].

ونكثر هذه الأحكام المعيارية فضلاً عن القيمية في لهجة خطاب مُغنية، والسبب في ذلك مردُّه إلى اللهجة البيانية من جهة، وإلى كونه عالم دين من جهة أخرى، وإلى سيطرة منظومة الأخلاق على اتجاهاته. فهو يقول: «تسود الفضيلة حيث النظام والأديان، وتسود الرذيلة في بيئة

---

(1) معجم العلوم الاجتماعية، د. إبراهيم مدكور، ص 414، الهيئة المصرية العامة للكتاب، سنة 1975، حرف العين.

الفوضى والإلحاد». ويتحدث عن ظواهر أخرى تبرز مدى علاقة العلم بالعمل، الفرد بالمجتمع، الاستعمار بالجهل، الجامعة بالمجتمع، الجامعة بالسلع الأجنبية، المعرفة بالإنتاج: نحن مُستعمَرون ومُستعبَدون ما دمنا جهلاء، معارفهم لا تمت إلى الانتاج بسبب.

ونختتم مجموع هذه الظواهر، بتشخيص نرجع فيه العديد من مشكلات المجتمع إلى الأسباب التالية:

الجهل، رواسب التاريخ، ظروف البيئة وملابساتها، وعدم اختلاط البلد المتأخر بالمتقدم.

ويتجاوز مُغنية الدائرة الأخيرة، ليمدَّ آفاق معرفته بالمجتمع العالمي، فيعقد مقابلة بين «سُلَّم الترقي والهاوية، بين التجدد ومحاربة القيم، بين الكنائس والمساجد، بين القلانس والعمائم، بين الإنجيل والقرآن، بين آيات الحق والفساد، بين العدل والجور، بين الحرية والعبودية، بين التحضّر والتخلف، فهل السَّبق يولِّد السيطرة؟ لغة الصراع السائدة بين الغرب والشرق، بين الشعب المتحضر والشعب البدائي».
ولقد لخَّص هذه العلاقة في مقالات شتى عالجها في المحور السياسي لقضايا شغلت وقتها الرأي العام، كالاستعمار والصهيونية والشركات الاحتكارية العملاقة التي يكشف عن مخططاتها التي تهدف إلى القضاء على كل نهضة، وكل سبب يمتُّ للتطلع إلى الأمام بصلة. ويكشف لنا عن الرياء والنفاق والتزييف والنهب والاستغلال، الذي يسود علاقة المتحضر بالبدائي. مختتماً هذه العلاقات الأربع ببعض ما له صلة بعلم الاجتماع المعرفي، معرفة واجتماع ـ يجمعهما ضمير المتكلم والنون الدالة على الفاعلين وما بينهما من شواهد اجتماعية، أقرَّ لها بالمكانة

الاجتماعية لصالح المدينة على القرية، وشخَّص المجتمع بالمعنى العام، بأن «المجتمع الحديث يحيا عصر التغيير السريع».

أما وعيه بالعالم، فقد حدّده بخصائص العصر الحضاري العصر الذي يزعم أنه ينشد آيات الحق لكنه يعمل على الفساد. وبهذا يقوم الدليل على تلك العلاقة، ويتم الهدف من هذا الفصل، الذي ينحصر في الاستناد إلى آلية منهجية علمية في تطبيق نظرية المعرفة الاجتماعية على الأطر المعرفية لمُغنية في تماسّها مع الظواهر والعلاقات والبنى الاجتماعية السائدة في المجتمع. ومن ثم تحديد هذه المشكلات، للوصول في ما بعد إلى تقديم الرّؤى الإصلاحية لمُغنية.

الفصل الثاني

مواقفه السياسة والطائفية

تمَّ التطرقُ في هذا الفصل إلى معالجة مواقف مُغنية من السياسة الداخلية والطائفية والخارجية. في ضوء التحليل النفسي لشخصيته وكيفية اتخاذه المواقف الحاسمة تجاه الشخصيات السياسية، ورأيه بالطائفية السياسية التي يتخبَّط بها المجتمع اللبناني، إضافة إلى تركيزه على تناول دور الاستعمار وسياسته في إذكاء روح التفرقة المذهبية الهادفة إلى تكريس الانقسامات وتجذيرها بشكل تصاعدي، بين الجماعات والأفراد، وبث هوية التعصّب والتنابذ الفئوي، ضمن خطة كامنة ومُبرمجة من أجل تفكيك المجتمع وإضعافه، تسهيلاً لإخضاعه لحركة التبعية الغربية.

وهذه السياسة هي عينها التي تتّبعها دول الاستعمار في سائر المجتمعات والدول الواقعة خارج إطار المركزية الأوروبية، لإبقائها بشكل دائم في خانة الاستهلاك، كأسواق تصدِّر إليها فوائض الانتاج، أو لتصريف الكساد الفائض. وليس هذا فحسب، بل تعمل على إبقاء هذه الشعوب على بدائيتها، وحرمانها من أسس النهضة التكنولوجية. وقد

يبدو للوهلة الأولى، أنَّ التدخُّلات الثقافية المبرمجة في دُولنا، تُشجّع وبشكل كبير على إنشاء المعاهد والجامعات، الخاصة منها والرسمية، وتدعو عبر إعلانها وإعلامها إلى تنمية الرّوح العلمية، ونشر لغاتها الفرنكوفونية والأنكلوفونية، لكننا إذا أمعنّا النظر في نتاج وخريّجي هذه الصُّروح العلمية، فإنها لا تتعدَّى المستوى النظري، وبالتالي لن يكون لها أي أثر تغييري في مجتمعاتنا على صعيد الإنتاج، إذا بقيت على ما هي عليه الآن. أو كما عبّر عنها العلامة مُغنية: إنها تخرّج بمجملها أفواج العاطلين عن العمل الذين لا يزيدون في حركة التقدم حبة خردل، وعلَّلها بأنّها لا ترتبط بأسواقنا بأي شكل من الأشكال.

إضافة إلى ما تقدم، عكفتُ في هذا الفصل على دراسة مواقف مُغنية تجاه حركة (الاستشراق)، هذا الغزو الفكري، الذي ترافق مع بدايات الدراسات (الانتروبولوجية) في القرن السابع عشر، تحت عنوان دراسة الإنسان وثقافته، والتعرف على الشعوب الأخرى، التي تصورها وصوّروها بأنها ما زالت في طوْر الوحشية، أو البربرية، أو البدائية، أو كما عبّر عنها أحد العلماء (الأنتروبولوجيين) (في كتابه **الشعوب السُّفلى**)، أطلق عليها الشعوب النامية.

ولا يخفى أن هذه الدراسات كانت تُبطن غير ما تُعلن، فهمُّها المعلن كان الكشف عن البدايات الأولى لانطلاقة الثقافة في العالم وهل هي شرقية أو غربية؛ أما هدفها الأساس، فكان التعرف إلى نقاط ضعف هذه الشعوب، لإحكام عملية السيطرة عليها، واستعمارها إلى أقصى حد ممكن من الزمن، مع إبقائها دائماً خاضعة وحبيسة الشعور النفسي المستمر بالتخلف والدونية، عبر مصطلحات ينسجها علماء الاجتماع والنفس والسياسة، ويطلقونها بحسب ما تدعو الحاجة.

مواقف مُغنية من السياسة الداخلية والطائفية والخارجية

إذا كان «كارل مانهايم» يُرجع أثر المواقف السياسية إلى «جذورها البعيدة الكامنة في روح العصر، ونسيج التاريخ، وتربية الفكر الاجتماعي»[1]. فإننا نرى من جهة أخرى أن العلاقات الاجتماعية مترابطة، ولا تخضع لعامل أحادي واحد، لذا «يربط الفكر السياسي، النظرية بالتطبيق، لأنه ينبثق من واقع (السوسيوتاريخية)، كما يتّصل بالمصالح الجمعية، ويتجه نحو العمل والإنتاج من جهة أخرى»[2]. ولذلك اختلفت وجهات النظر السياسية، وتباينت أشكالها، أحياناً، بين اتجاهات بيروقراطية وليبرالية، أو نزعات اشتراكية وديمقوقراطية؛ ونلاحظ أن مغنية الذي ينظر إليها من الزاوية الاسلامية الشيعية يهتم بالدرجة الأولى بأهدافها ومدى معالجتها لمشاكل الإنسان، يقول: «درستُ العلماء والزعماء والشباب والمهاجرين، لأن هذه العناصر الأربعة مصدر الأفكار والحركات الاجتماعية، وهؤلاء وحدهم الذين يُمكن الوصول عن طريقهم إلى حلِّ المشكلات»[3]. «فأية حركة أو فئة تهدف إلى القضاء على الظلم والفساد والفقر والجهل من الداخل، وتقاوم البغي والعدوان من الخارج فهي خير حتى ولو سماها الناس لا دينية»[4].

وبنزعة اجتماعية مُبكرة يُشخّص أحوال أهل القرية من الناحية المعرفية «أهل القرية العارف منهم رجلان رجل اتّكالي ضعيف. . . اتَّخذ

(1) قباري، د. إسماعيل: **علم الاجتماع والفلسفة**، ج2، دار الكتاب للطباعة والنشر، 1966 ص 138 ـ 139.

(2) المصدر نفسه.

(3) مُغنية، محمد جواد: **مفاهيم إنسانية في كلمات الإمام جعفر الصادق**، ص 60 ـ 61.

(4) مُغنية، محمد جواد: **الوضع الحاضر في جبل عامل**، ص 16 ـ 17.

من النائب ولياً لنعمته. . . ورجل مُذبذب ليست له نية صادقة ولا عزم ثابت ولا هدف معين، ينطق بالحق إذا أمِن، ويماري إذا وجد الرقيب وخشي المعارضة»[1]. ويُعدد فئات أخرى من الشباب لكن ما يُلفت الانتباه بالنسبة إلينا أنه يشخّصهم من جانب العلم، دون أهل القرية الذين شخَّصهم من ناحية المعرفة، فالمعرفة غير العلم:

«أما الشبّان المتعلمون، فانقسموا أحزاباً عديدة، وفرّقتهم المشارب والأهواء، وأشغلوا أنفسهم بالقيل والقال، وتعداد المناطق الانتخابية ومعارفها، وكمية أصواتها، ومن الفائز والمنهزم، والغالب والمغلوب»[2].

وقد قلّل من قيمة توجهاتهم السطحية، إلا أنه لم يقطع الأمل من طاقاتهم التغييرية «الأمل ضعيف بانبعاث الحركة الإصلاحية من بيئتهم. . . ـ لكنهم ـ في القريب العاجل سيكونون العامل الوحيد على تنبيه الأفكار ونشرها من القبور»[3]. ويعرّج على فئة اجتماعية أخرى كان لها أهميتها، في قيادة الثورات في بداية هذا القرن، كعبد القادر الجزائري وعمر المختار، والمهدي، وحركة العلماء في العراق، وعز الدين القسَّام، ولكنه يفرّق بين عالم وآخر: «لست أعني بالعالم من كوّر العمّة وأطلق اللحية، فإن في المُعمَّمين الملتحين الضعيف بفطرة القاصر، باستعداده المنعزل الذي لم يتصل بالحياة الاجتماعية، فلم يقرأ صحيفة ولم يفتح كتاباً قديماً ولا حديثاً، ولا عرف من أخلاق الناس قليلاً ولا كثيراً سوى أنهم يمنعون الخمس والزكاة»[4].

---

(1) مُغنية، محمد جواد: **صفحات الوقت الفراغ**، ص 50.

(2) مُغنية، محمد جواد: **الوضع الحاضر في جبل عامل**، ص 16 ـ 17.

(3) المصدر نفسه، ص 17.

(4) المصدر نفسه، ص 16.

وحين يتناول شرائح أخرى نُخبيَّة تتعلق بالفئات الموجهة لحركة المجتمع من الناحية السياسية، يشخّصهم كما يأتي: «لستُ أعني بالزعماء بعضهم دون بعض؛ فإني لا أستثني من أحكامي الآتية واحداً منهم»[1].

ملاحظات: لا يفرّق مُغنية في السياسة بين النائب والقائد والزعيم والرئيس الأول للبلاد، بل يختزلهم جميعاً في مصطلح تهكُّمي كثيراً ما كان يتردد على ألسنة العوام في الستينات. كترديد «زينْ آغاتي» عند العراقيين. ويحدد ببراعة ما كان سائداً «أما منطق الجموع فهو أن الأرض ومن عليها للملك»[2]. ويردفها بمثلٍ كان شائعاً وقتها «العبد وما ملكت يداه في قبضة سيده ومولاه»[3]. ويعلّق مُغنية على منطق الخنوع والخضوع «جهل وتيه وعماء، ضلال في ضلال، (...) ويُعلل ذلك بطُول عهدهم بالجَوْر والقَسْر»[4].

ويرى مُغنية أن علاقة الزعماء في حكم البلاد لا اعتبار فيها بين:

- الشمال واليمين
- القريب والبعيد
- الغير والنفس
- لغيره قبل نفسه
- لأمته قبل أرحامه وولده.

---

(1) المصدر نفسه، ص 13.
(2) المصدر نفسه، ص 15.
(3) المصد نفسه، ص 15 ـ 16.
(4) المصدر نفسه.

أولاً: التحليل النفسي الاجتماعي لشخصية مُغنية

أ ـ المعالجة النفسية:

تقتضي المعالجة النفسية نمطاً وأسلوباً خاصاً، فتارة يستخدم المُحلل النفسي المنهج الاستبطاني، وتارة يعتمد على أسلوب الملاحظة في السلوكيات الظاهرة، وأخرى يستخدم المنهج التجريبي، إلا أن الظاهرة المبحوثة، لم يبق منها إلا شواهد، يمكن لنا أن نستنطق مداليلها، عبر منهج علم النفس التتبعي، الذي يستند إلى أقوال الآخرين، أو يعتمد على المذكرات الشخصية، أو يحلل بعضاً من الصور الفوتوغرافية للملامح، الإيماءات، الثنايا، وحِدَّة التعابير، أو يتتبع تحليل الرسائل الموجهة إلى الأصدقاء، والشخصيات الرسمية، والمؤسسات، أو بالاعتماد على الملفات الخاصة للشخص المبحوث، أو من خلال تحليل عيّنات مادّية من زي وملابس وشارات، أو بالاستناد إلى المقتنيات الشخصية، من لوحات فنية، وذوقه التنسيقي، والألوان التي كان يحبها، وبعض الأطعمة والمشروبات، أو بالاستناد إلى معارفه والشخصيات المحببة لديه، والمستنفرة منه، إضافة إلى البيئات المختلفة بدءاً من الضيعة، ومروراً بالمدينة والمؤسسات والعلاقات، وأمور أخرى، قد يجدها الدارس مُربكة لأوَّلِ وَهْلَة، وبخاصة عند غياب الظاهرة المبحوثة.

لذا فسأحاول الابتعاد عن التأويلات النصيّة، وأستندُ في المقام الأول إلى شواهد نصيّة، قد تكون مخالفة في طريقة المعالجة للفصول السابقة واللاحقة. ولرسم إطار كلي يحيط بالظاهرة المبحوثة من الناحية النفسية، عمدتُ وبقصد أن آتي بالشواهد مُجتزأة من عدة مصادر، إلى رسم صورة كلية، تمكّنني من الإحاطة بجوانب عدة من شخصية الشيخ محمد جواد مُغنية، وبخاصة في المحاور المتعلقة بالبُعد النفسي، وشخصيته ومواقفه

بين الشخصيات السياسية، والتركيبة الطائفية للمجتمع اللبناني، وتحديات السياسة الخارجية والداخلية. وقد تثار تساؤلات تتعلق بطريقة هذه المعالجة، من حيث، لماذا كثَّفت الشواهد النصيّة دون تعليق يتخلّلها، بينما كان من الأفضل أن أعالجها شاهداً شاهداً، إلاَّ أنَّ هذا مردود على أصله، فلا يمكن تناول شخصية من الناحية النفسية بطريقة مجتزأة دون تكثيف المفردات التكرارية، لدعم وإكمال ما استغلق من صورة الشخصية.

أما المحور المتعلق بموقفه من الشخصيات السياسية، فقد أتت الشواهد كما هي، دون تعليق، لأن الهدف منها ينحصر في تعدد هذه المواقف، بما له من تماسّ بمهنته كقاضٍ من جهة، وبعلاقة هذه المؤسسة (القضاء) بالواقع الاجتماعي والسياسي المحلي من جهة أخرى. وصحيح أن القوى السياسية قد نجحت في التدخل، وتم عزل محمد جواد مُغنية من منصبه، إلا أن هذا يشير إلى عدم استقلالية المؤسسة القضائية وخضوعها لبراثن من براثن السلطات السياسية.

«إذا انتقدتُ وأخطأتُ، فبهذا الدافع (دافع التصحيح والنصح) لا بقصد التشهير والانتقام، لأن الخوف والتقية، في مثل هذا المقام... تنهشه (صاحبهما) الكلاب وتمزقه الذئاب، ومن جامل عند الازدحام وطأته الأقدام»[1].

«لقد حَرَمنا الجُبن والحياء، فضيلة الجهاد والنضال، وكان السبب الأول في ضياع حقوقنا المقدسة وفشلنا المُزري عند كل تجربة ومحاولة»[2].

---

(1) مُغنية، محمد جواد: **الوضع الحاضر في جبل عامل**، ص 9 ـ 10.

(2) المصدر نفسه، ص 10.

«أرغب إلى من يسمع شيئاً من ذلك ـ الخوف والتهويش ـ التمويه، إلى أن يستقرئ أقوالي ويتتبعها جملة جملة، ثم يحكم عليَّ بما يوحي إليه ضميره، ولا حجة لي في ما يقضي به عليَّ بعد هذا المنطق السليم»[1].

استشهد محمد جواد مُغنية بنص في مرحلة باكرة ـ مع أول طبعة ـ[*] بقول للرسول(ص) «من لم يراع حقوق الناس فهو كفاقد الحس»[2]. من هنا، كانت العلاقة النفسية بين شخصية مُغنية كقاضٍ، والواقع الاجتماعي الذي يعيش بين ربوعه «إن الأمة الواعية تجنح بفطرتها إلى تحطيم الرؤوس التي تحاول الامتياز عنها من دون أن تكون وسيلة لخيرها وسعادتها، ولو بحثنا عن سبب تأخر الأمم في مشارق الأرض ومغاربها، لألفينا أن العامل الأول هو امتياز الفرد، واستئثاره بالسيادة على حساب أمته، لا عن طريق عمله وجهوده»[3]. ولا يخفي مُغنية، تعجبّه من خطبة الرسول(ص): «أيها الناس من شتمتُ عِرضه فهذا عِرضي، ومن ضربتُ ظهره فهذا ظهري، ومن أخذتُ ماله فهذا مالي»! فعقَّب على هذا النص بالمفردات التالية:

- يا للعدالة والقداسة!
- يا للعظمة والجلال!
- بهذا الموقف يُعطي درساً للجبابرة والملوك، بأفعاله قبل أقواله.
- إنه لا أحد فوق القانون، وإن الأمير والحقير سواء في نظر العدالة.

---

(1) المصدر نفسه.

(*) كتاب الوضع الحاضر في جبل عامل.

(2) المصدر نفسه، ص 104.

(3) المصدر نفسه، ص 106.

ولهذا أرى أن أول كتاب طبعه، حدد مصيره بعد أن أصبح قاضياً، فقد قُمت برصد التطور التاريخي لمؤلفات مُغنية، عبر الرسوم التوضيحية في الأطر المعرفية لمصنفاته، فهو يرد هذه النظرة المستقبلية، لمهنته في هذا الشعار «وفي هذه المنقبة النبوية، وجدت معنى، الحكمة المشهورة: «العدل أساس الملك»، ليس العدل ما تسجله أباطيل السياسة على عقول الجهلاء، ولا حفظ مواد القانون وتطبيقه على مواردها، ولا كتابة هذه الحكمة بالخط الطويل العريض وتعليقها في المحاكم فوق رأس الحاكم. . . إن المقصود من هذه الحكمة قبل الناس جميعاً، هم الملوك والحكام، وقد اختتم هذا الكتاب عام 1947، ليتسلَّم منصب القضاء بعد آخر سطر منه وكان ذلك عام 1948 ـ إنَّ «دولة الباطل ساعة ودولة الحق إلى قيام الساعة» وعنْونه بـ«المحترم في قانون العدالة»[1]. فقد انتقل من طَيْرحرْفا إلى بيروت عام 1948، قاضياً شرعياً وفي عام 1949 عُيِّن مستشاراً في المحكمة الجعفرية العليا، وفي عام 1951 رئيساً للمحكمة المذكورة حتى عام 1956، وبقي مستشاراً حتى تقاعد عام 1968. إنَّ هذه الشخصية خلال ثمانية عشر عاما، كانت على بينة من أمرها من الناحية السيكولوجية، في معترك الحياة «إن معرفة النفس على حقيقتها، هي الخطوة الأولى إلى بناء الشخصية، وفي ضوئها يُحدد العاقل هدفه في الحياة، ويكافح من أجله، ومن يجهل طاقته وأعماقه، عاش في دنيا الخيال والضياع وانتهى إلى جحيم»[2] لذا كان صوته أعلى من صوت رجل الاستخبارات العراقي، الذي قال: «أنت تصيح في وجهي، تتخيل

---

(1) مُغنية، محمد جواد: **الوضع الحاضر في جبل عامل**، ص 108.

(2) مُغنية، محمد جواد: **تجارب محمد جواد مُغنية**، ص 40.

أني ضابط سوري أمامك ـ ولكن مُغنية لم يَجبُن «وقفتُ بعد أن كنت جالساً، وصحت في وجهه من حيث لا أشعرُ: قل ما شئت، إني أتكلم بصوت أعلى من صوتك وأرفع، وبلسان أطول وأبلغ، ما دمتُ على الحق»[1] لقد تحمّل الكثير من النتائج، التي ترتّبت على مواقفه تجاه أجهزة الشرطة (في العراق): «على إثرها جاءت الشرطة، وفتشت بيتي، وجمعت الأوراق التي كتبتها، وذهبت... ودُعيت مجدداً إلى السّراي... وسُئلت عن مدة إقامتي في النجف.

ـ من أستاذي؟

ـ من هم رفقائي؟

ـ ماذا أقرأ من الصحف؟ وأين أنشر؟

ـ وعن المواضيع التي أكتبها وأتحدث عنها»[2].

وهو الذي قال عن نفسه «أنا المليك إذا ملكت قلوباً... بعض مليك وبعض يرأس الوزراء»[3]. ومحمد جواد مُغنية هو الإنسان أيضاً في حلِّه وترحاله، في أفراحه وأتراحه «ما زلت أحنُّ إلى تلك اللطائف والنكات العذبة المرحة، تخدّر أوجاع المدينين والمفلسين، وتسكّن آلام الفقراء والبؤس، وما أكثر اللطائف النجفية»[4]. وهو الإنسان الذي يحب ويكره «إنّ كراهية الظلم والكف عن حسنة، لا تضر معها سيئة إلا الشرك»[5]. وهو يطلق لنفسه العنان متجاوزاً أطره الاجتماعية الضيقة «ولكني على

---

(1) المصدر نفسه، ص 41.

(2) المصدر نفسه، ص 42.

(3) مُغنية، محمد جواد: **تجارب محمد جواد مغنية**، ص 43.

(4) المصدر نفسه، ص 45.

(5) المصدر نفسه، ص 54.

المبدإ لمعروف، لا أهتم بالقيل والقال، ما دمت على يقين من أمري»[1].
ولقد كان من الوعي بمكان، بشأن مقدرته وخبرته «كنتُ شديد الإعجاب بعلمي وذكائي، قوي الإيمان بكفاءتي»[2]. «أنطلق مع سجيتي بلا تصنّع، وأمشي في الأسواق، وأجلس على قارعة الطريق عندما أتعب، وأقف على البقّال وبائع الفواكه والخضار، أنتقي ما أريد، أحمل إلى بيتي قُوت عائلتي بيدي»[3].

أما مُغنية الموظف، الموظف القاضي فقد بلورته معاناة الضيعة، وطرقات المدينة، بل طرقات الشام والعراق، وخبرته المهنية «كان رائدي الحق، ولم أبال بالمغريات والشفاعات، وإن كثرت وقويت، وكثيراً ما كنت أَخْذُل في أحكامي رؤساء ووزراء ونواباً، لأنهم كانوا على باطل»[4].
ولم يرضخ هذا القاضي لنصائح المنحرفين، أو السذج من الطيبين، حينما قالوا «لو سكتت كما سكت غيرك حرصاً على رزقه ومنصبه، فمضيتُ مع كلمة الحق، غير مكترث بالمناصب والمغريات»[5].

هذا هو محمد جواد مُغنية، الذي تشبث بالحق ولم يتشبث بالمنصب «وبعض المقالات [عنه وضده] أطلعني عليها سراً أحد كبار موظفي الدولة، شاهداً على أني أنْقم على كل ناكب وناكث... فكان عملي هذا سبباً لإعلان الحرب عليّ من رئيس مجلس النواب الشيعي عادل عسيران»[6].

---

(1) المصدر نفسه، ص 59 ـ 60.
(2) المصدر نفسه، ص 79.
(3) المصدر نفسه، ص 37.
(4) المصدر نفسه، ص 99.
(5) المصدر نفسه، ص 99.
(6) المصدر نفسه.

ب ـ مواقف مُغنية:

نؤكد هنا، أثر البُعد السيكولوجي في شخصية محمد جواد مُغنية، عدا المذهبية والعلمية الدينية، والخبرة المهنية في القضاء «فأبيتُ على نفسي الاستجداء، وطمحت إلى حياة أشرف وأرغد... قبل أن تصير كلمة «قاضي» مرادفة لكلمة «مُلوَّث»»[1]. إن مُغنية إبن الجنوب من جهة، وابْنُ المؤسسة العلمية من جهة ثانية، كممثل لمؤسسة قضائية من جهة ثالثة. كانت تعتمل فيه أبعاد متشابكة، تستند إلى مركزية ممتدة في عمق التاريخ الشيعي من جهة، وما كانت تُعانيه أمته من استبداد داخلي واستعمار خارجي من جهة ثانية، «كانت مواقفي في القضاء وحملاتي على الاستعمار والإقطاع والرجعية، سبباً لثقة الأحرار بي. كما أن دفاعي عن الإسلام ونشر مبادئه، جعلني محل تقدير عند العلماء والطيبين والناس الشرفاء، ألا يكفي هذا الرأسمال؟»[2]. «والواقع إن قصصي كثيرة، مع أصحاب الفخامة، وأصحاب العطوفة، ودولة الرؤساء، ومعالي الوزراء، وحضرة السادة النّواب ـ لاحظ الألقاب ـ»[3].

ولكي نتجاوز مواقفه الشخصية، كان لا بد أن نبحث عن نفسيته من جهة أخرى، ففي بعض الأحيان تؤثر المكانة في وضعية الشخص، وفي مواقفه كما هو الحال عند مشاهر الإعلام والفنون وفئات الفنانين، والبعض الآخر تؤثر فيه المواقف الجنسية، رجالاً كانوا أو نساء، والبعض الثالث تؤثر فيهم الأموال والعقارات، وزينة الدنيا، وتجارة

---

(1) مُغنية، محمد جواد: **تجارب محمد جواد مغنية**، ص **110**.
(2) المصدر نفسه.
(3) المصدر نفسه، ص 106.

يخشون كسادها، فالميل والدافع النفسي، هما أساس في الكائنات الحية. لكن مغنية تجاوز ذلك كله وخاصة في الجانب المادي، ومن الأمثلة على ذلك، أن وُجهاء برج البراجنة عرضوا عليه الإقامة فيها، وأن يبنوا له داراً مجهزةً بالأثاث، بوساطة وزير العدل السيد أحمد الحسيني «فأبيتْ»[1].

وحين عُرضت عليه الحقوق، وعقود الزواج والطلاق والوصايا، كان يرفض. فـ : أبيتُ، فرفضتُ، فامتنعتُ.

الفاء هنا تفيدُ الترتيب والتعقيب، دلالة على سرعة اتخاذ القرار. وهي تعكس من جهة أخرى، ترتيباً طبيعياً، لتدلِّل على حقيقة وصدق التجربة الشعورية عند محمد جواد مُغنية. فالرفض يسبق الامتناع والإباء يسبق الرفض، والامتناع هو النتيجة الحقيقية في هكذا مواقف. وهذا ما يعرفنا أكثر على أدى استكناه نفسية المبحوث، إذا لم نجد له غير عبارة، تعكس لنا هذه الكثرة من الكلمات المختبئة خلف دلالات لغوية بعينها.

- شغلي الشاغل

- الغبطة

- راحة الضمير

- الحب

- إنَّها اللذة

- الشَّغف

(1) المصدر نفسه، ص 112.

وقد ساعدت المفردات التي استخدمها المبحوث، من حيث الدلالات النفسية، على أن علاقة الإنسان تكون بين أمرين أحدهما يستهدف الآخر، وفق ميوله وبحثه وشغله الشاغل. وهما يتعلقان بإشباع الدافع ليصل إلى مرحلة راحة الضمير، التي تجعل المرء في حالة توازن، تمكنه من أن يحكم حكماً صحيحاً خالياً من الأحقاد. فالغبطة هي تمنِّي بقاء نعمة الغير للغير، وتمنيها لنفسه أيضاً، عكس الحسد، الذي هو تمني زوال نعمة الغير عن الغير. هذه المفردات النفسية تكشف لنا تباعاً، عن مدى الحب الذي تعقبه لذة، تؤكدها مفردة الشغف؛ وما العشق إلا شغف بالمحبة. ويلخص هذا التصعيد في هذه المفردات النفسية بالعبارة الآتية: «إنّ كل من شغل وقته بشاغل أي شاغل ـ مطلقاً ـ ولو بقراءة أي كتاب فإنه يشعر بالغبطة وراحة الضمير»[1].

وبين ثنايا الكلمات المتتابعة، عثرت بعد ثلاث صفحات «إنها اللذة من غير إثم»[2]. وكاد يصّعدها إلى... «وما نحن فيه الشغف، باكتشاف الحق والذبَّ عنه... وقد أعطيت هذه الحياة كل ما أملك من مواهب ووقت وتفكير، حتى في المنام، كنت أرى نفسي مع آخر أناقشه وأجادله»[3]. وترك عبارة الآخر مفتوحة، حيث لم يحدد فهو أي آخر. إلا أن مُغنية لم يترك لنا تأويلاً بشأن الآخر حيث لم ي، حيث امتدت به آفاقه خارج المكان والزمان «وأغلى أمنية على قلبي أن يفاجئني الأجل، وأنا أكتب داعياً إلى الله والحق والعدل... بل أسمى الرغائب لدي، أن

(1) مُغنية، محمد جواد: **تجارب محمد جواد مغنية**، ص 123.

(2) المصدر نفسه، ص 126.

(3) المصدر نفسه، ص 122.

أدخل الجنة لأقرأ فيها، وأكتب خالي البال، متحرراً من الأشغال وهموم العيال. . . »[1]. مما حدا بنا إلى الوقوف على أبعاد رأس ماله الحقيقي، الذي يُلخَّص بانصرافه إلى الآيتين من سورة العلق: «إقرأ»، و«علم بالقلم»: «انصرفت إلى الكتاب والقلم وزادت صلتي بدُور النشر التي نشرت كتبي وبلغت أربعة عشر داراً. . . وكانت تحدث معي أشياء أشبه بالمعجزة [بسبب هذه الكتب]. . .

الأول: إخراجي سنة 1956 من رئاسة المحكمة الجعفرية العليا. . .

الثاني: إن رواج كتبك سببه الحظ والتوفيق»[2].

وقبل أن ينهي يبدي رأيه رحلة سيرة ذاتية، لها علاقة بالمعرفة والدين والقضاء «انتهيت من مجموع ما قرأت إلى أن العالِم. . . لا يصلح للقيادة. . . إذا وقف به علمه عند تخصصه المهني المحدود، وجهل، أو تجاهل طبيعة الحياة في العصر الذي يعيش فيه»[3]. وهذه هي مهمة أي باحث في علم اجتماع المعرفة، أن يكشف العلاقة بين مفردات عالم دين ـ قاضٍ ـ مجتمع وسياسة. «نظراً لأن هذه الإطارات الاجتماعية، من شأنها التأثير على المعرفة الخاصة بالتجمعات، في المعرفة المتطابقة مع التجليات الجماعية بقوة كبيرة، بحيث إنها قد تعدّل كلياً من الاتجاهات المعرفية للإطارات الاجتماعية»[4].

---

(1) المصدر نفسه، ص 143.

(2) المصدر نفسه، ص 112.

(3) المصدر نفسه، ص 132.

(4) غورفيتش، جورج: **الأطر الاجتماعية للمعرفة**، ص 74.

ثانياً: مواقف مُغنية من الأوضاع السياسيّة الداخليّة

أ ـ موقفه من الشخصيات السياسيّة:

أما الشخصيات السياسية، فهم «يجتمعون ويصطلحون أيام الانتخابات، ثم يتفرقون ويتخاصمون في عهد النيابة... ولم نرهم اجتمعوا ثانية من الدهر، فوقفوا صفاً واحداً، مطالبين بحقوق البلاد العامة»[1].

وبمناسبة سؤال بعض نواب الشيعة، الحكومة عن السبب في حرمان الطائفة من التعيينات القضائية الأخيرة يقول: «أجاب الوزيران الشيعيان (سوس الخشب منه وفيه)»[2]. «وأجاب الوزير السعد: إن الطائفة الشيعية لا تؤمن بالطائفية، وإن للشيعة دوراً في بناء هذه الدولة، فيجب أن ينصرفوا لبناء هذا الدور»[3].

إلا أن مُغنية انْبرى لهما، بصيغة الاستفهام والاستفهام الإنكاري: «هل حرمان الشيعة الذي يقرنانه ويدافعان عنه، يصحح خطأ المشرِّع؟ وهل يحق للقاضي أن يرفض طلباً نصَّ عليه القانون، لا لشيء إلا لأن وجهة نظره، تخالف وجهة نظر المشرّع؟ ولماذا لا يعلن عن هذا الحظر، إلا إذا طالبت الشيعة بالعدل والمساواة؟ وإذا كان الوزيران الشيعيان لا يؤمنان بالطائفية، ولا بالدستور الذي نص عليها، فلماذا لا يعملان يداً واحدة على تعديله؟ وكيف ترشحا للنيابة، وتوليا الوزارة على أساسه؟»[4].

---

(1) مُغنية، محمد جواد: **الوضع الحاضر في جبل عامل**، ص 9.

(2) مُغنية، محمد جواد: **من هنا وهناك**، ص 282. جريدة **الحياة** عدد 5، أيار، 1962.

(3) المصدر نفسه، ص 283.

(4) المصدر نفسه.

ويتحدث مُغنية بلغة الجمع، «فهم يقولون، إما أن يعدَّل الدستور، وإما أن يُطبق بالعدل. وقال: وجود الدستور وإهماله وعدم العمل به، إهانة للبنان ولنوابه ولجميع اللبنانيين، لا للشيعة فحسب»[1].

لقد تعددت مواقف مُغنية، فطالت الكثير من السياسيين، وكان من بينهم خالد شهاب رئيس مجلس الوزراء، حينما ألقى خطاباً على الصحافيين قائلاً فيه: «إن دائرة المحافظة في بيروت، كانت في عهدها السابق تضم 32 حاجباً»[2]. وهذه المواقف منها ما كان عملياً، ومنها ما كان مجرد ردود على صفحات الجرائد، ومنها ما كان كتابة تعكس ذكرياته عما قرأه في الكتب القديمة «قرأت هذا فتذكرت... أن ملك الروم أرسل رسولاً إلى كسرى، ملك الفرس... فلم يجد عنده بواباً ولا حاجباً، فقال له: لقد أقدرت عليك عدوك، بفتحك الباب، ورفعك الحجاب. فقال كسرى: إني جلست هذا المجلس لقضاء الحاجات، ورفع الظلمات... فمتى يصل إليّ مظلوم؟ ومتى أقضي حاجته إذا منعته عني؟ أما عدوي فقد تحصنت منه بالعدل»[3].

ونرى أن إقالته من رئاسة المحكمة الشرعية، كانت بسبب الوزير كاظم الخليل، حيث إنَّ مُغنية كان حازماً في مواقفه المهنية مع رئيس مجلس النواب حينها عادل عسيران ذلك «أن السبب المباشر في محاربة عسيران (له)، أن مرشحه سقط في الامتحان، وأن الوزير كاظم الخليل كانت له مصالح خاصة (عسيران)»[4].

---

(1) المصدر نفسه.
(2) المصدر نفسه، ص 140.
(3) المصدر نفسه.
(4) مُغنية، محمد جواد: **تجارب محمد جواد مغنية**، ص 102.

أما الأسباب الحقيقية لإقالته، فقد عزاها لرفض، بل طرد القائم بأعمال السفارة الأميركية، «وقول مدير عام في الدولة له، ستدفع الثمن غالياً»[1]. وحين اتُّهِمَ بحمرة شيوعية، رد قائلاً: هذه الفرية وألف من أمثالها، لا تؤثر فيَّ، بمقدار تأثير الغبار في حذائي، لأني على يقين من ديني وإيماني وعدلي، وإني أحمده تعالى على حظي عند شرار خلقه»[2]. وبعد أن دفع مُغنية عن نفسه تهمة الشيوعية، فهل يعني ذلك أن تهمة أكبر واجهته وهي أنه طائفي النزعة؟

ب ـ موقفه من الطائفية السياسية:

هنا سنترك الشواهد النصية تبرز نفسها، من خلال العديد من النصوص المتنوعة الاتجاهات، والتي ستخدم في النهاية فكرة واحدة، وهي الإنسان بديلاً عن الإنساني الطائفي. «يفترق رجال الدروز، ويقف كل منهم من صاحبه موقف العدو المعاند، فيعارضه في البرلمان، ويزاحمه على الوزارة، وربما قاتله على المختار والناطور، ولكنهم يجتمعون على صالح أُمّتهم»[3].

«ونَبَذ العصبيات، ولم يتغلب على عقله ودينه شيء من السياسة والوراثة، لهذه الوسيلة، وهي الرجوع إلى دستور الإسلام الخالد، حيث نستطيع أن نقرب بين المذاهب الإسلامية في أصولها وفروعها»[4].

---

(1) المصدر نفسه، ص 105.

(2) المصدر نفسه.

(3) مُغنية، محمد جواد: الوضع الحاضر في جبل عامل، ص 19.

(4) مُغنية، محمد جواد: **من هنا وهناك**، ص 223.

«إنّ الشيعة لا يؤمنون بالطائفية كفاية بنفسها، ولكنهم يؤمنون بلبنان ودستوره، فإذا تكلموا على الطائفية وطالبوا باسمها، فإنما يطالبون بها كوسيلة لتطبيق الدستور الذي نصّ عليها»[1].

«إنَّ الشيعة حملوا السلاح ردعاً للمعتدي، ودفاعاً عن النفس، وهم يدركون بالتزام ومسؤولية أن أقوى أسلحة الحق والنصر هي الصدق والإخلاص لدينهم ووطنهم بالأخوة اللبنانية والوحدة الوطنية، وستظل هذه الوحدة على الرغم ممَّا حدث ويحدث، مثلاً أعلى وهدفاً نبيلاً للطائفة الشيعية في لبنان»[2].

«وقد لاقت هذه الطائفة المحرومة [الشيعة]، ما لاقت من الظلم والحيْف والإجحاف، من ساسة وحكام ومن غزوات إسرائيل المتتابعة... وما راعت الدولة للجنوب إلّا ولا ذِمَّة. إلا انتهازياً يُراوغ، أو مشعوذاً يخادع... حتى فاجأهم حزب الكتائب، بذبح ثلاثة منهم في البوسطة الحراء، ثم اتهمهم العميد [ريمون إده] وأحد الأثافي بالحلف الثلاثي، بالهجوم والاعتداء على المسيحيين»[3].

«وأعود إلى السائق الأرمني الكريم، وأقول: لولاه لربما عُدت حيث كنت، واستحال عليّ أن أحقق شيئاً من أمنيتي، فهو إنسان يساعد أخاه الإنسان ويثني إليه الخير، والمعروف لوجه الخير والمعروف، ولو

---

(1) المصدر نفسه، ص 283.
(2) مُغنية، محمد جواد: **تجارب محمد جواد مغنية**، ص 479.
(3) المصدر نفسه.

رأيت الآن هذا الإنسان الطيب لخفي عليّ، فالفاتحة وسلام عليك حيثما أنت، والسلام على كل من ينفس كربة مهموم، ويغيث ملهوفاً، ولو بكلمة أو نظرة حنان»[1].

«ويحتج النواب على الحكومة بحقوق الطائفة وضياعها؟ الطائفة المفجوعة. . . إذا كنتم أرباب غايات وأصحاب شهوات، فلماذا اتَّخذتم الطائفة آلة ووسيلة؟»[2].

«نحن لا نريد من نواب الجنوب، أن يتعصبوا لطائفة دون طائفة، ولا لعنصر دون عنصر، ولا لإقليم دون إقليم»[3].

ونرى أن نختم موقفه بوضوح، من مشكلة الطائفية والمذهبية والقومية: «فهذه القومية العربية وتلك صيحاتها الواعية المناضلة، ترتفع من أفواه العرب أجمعين، مسيحيين ومسلمين، سنيين وشيعيين، أجل نحن أعداء الطائفية، لأننا ندرك كل الإدراك أن لا شيء أقوى سلاحاً منها في يد الاستعمار، فكل منصب مصنّع لذخيرته وأسلحته، وكل ثكنة لجيوشه وقواته، وكل انتهازي صحيفة لترويج أباطيله وأكاذيبه، وكل مُغفل أرض خبيثة لدعايته وأضاليله»[4].

ثالثاً: مواقف مُغنية من التحديات الخارجية

لا نستطيع تحديد مواقف محمد جواد مُغنية، من السياسة الداخلية فقط، دون أن نتتبع اتجاهات هذه الشخصية عبر محيطه الاجتماعي

(1) المصدر نفسه، ص 32.
(2) المصدر نفسه، ص 98.
(3) المصدر نفسه.
(4) مُغنية، محمد جواد: **الإسلام مع الحياة**، ص 62.

والإقليمي والعالمي، «فأية حركة أو فئة، تهدف إلى القضاء على الظلم والفساد والفقر والجهل من الداخل، وتقاوم البغي والعدوان من الخارج، فهي خير، حتى ولو سماها الناس لا دينية، والعكس بالعكس»[1]. ويدعم هذا التوجه مفردات التداول الخطابي السياسي، في أطوار التحرر الوطني من الاستعمار، والتي كانت تستلزم الثورة. لأن الثورة بنت الروح. كما أن مرحلة البناء الاجتماعي في ظل الاستقلال والتقدم، تستلزم العقلانية.

لذا جاءت هذه المفردات منسجمة تماماً مع طبيعة المرحلة من جهة، والواقع من جهة ثانية، والدور الوظيفي للقاضي من جهة ثالثة، وعالم الدين الشيعي من جهة رابعة. «فالاستعمار هو الخطر، ووقوع العرب بين أميركا وإسرائيل والصهيونية، عدا النكبات العسكرية، بدأ من 1948 و1956 و1967 إلى 1973». فهذه المرحلة تستلزم تعابير مثل: «دروس من الماضي، وتعبئة الطاقات، فالمال العربي إلى أين، والثورة على الظلم، من ثورات العرب ضد الطغيان»، في رد كيد الأعداء لينتهي بـ «نحن أعداء الظلم».

وإذا كانت تلك المفردات، عكست النكبات العسكرية والتحديات السياسية، فقد شخَّص مُغنية من خلال مفردات مثل: «محنة العرب والمسلمين، من نافذة على العالم الإسلامي»، شخص محنة العرب المسلمين، في أنها لا تقتصر على السياسة والحرب فقط، بل تمتد إلى افتراء بعض المستشرقين على الإسلام. لا على مستوى الأفكار، بل تمتد إلى: الصهيونية والقرآن، وبالالتفاف، على المثل العليا، لتستقطب

(1) مُغنية، محمد جواد: **صفحات لوقت الفراغ**، ص 50.

في النهاية هيئة الأمم المتدينة، ولم يفارقه هم العرب والمسلمين حتى مماته. فقد قام بالدفاع عن التهجمات على الثورة الإسلامية في إيران.

الاستعمار والسياسة الدولية:

لقد اتضح لنا من خلال هذه الدراسة أن مُغنية حينما يتناول القضايا السياسية، لا يتناولها بعقلية رجل الدين التقليدي، بل يتناولها بعقلية رجل السياسة. إلا أنه مُعمَّم مشخِّص لأمراض العصر، والتي من بينها مشكلة الإنسان اليوم «تسابق القوتين إلى التسلح [قبل انهيار الاتحاد السوفياتي] وتخصيص المليارات والمقدرات، لأسلحة الخراب والدمار بالجملة، والناس يموتون جوعاً بالملايين في الهند وغير الهند»[1].

ويستخدم في مورد آخر مصطلحات مفاهيم «المنطق الصوري»، لكي يصحح توصيف العلاقة بين الكتلتين فقد «تبين لي أن هذا التقسيم، في غير محله، لأن من شروط التقسيم، أن يكون بين الطرفين تضاد، بحيث لا يتوارد الإثنان على شيء واحد، فلا تضاد كلي بين الدول الشرقية التي تسمي نفسها بالاشتراكية وبين الدول الغربية الاستعمارية... وإنما تُقدم الدول أو تحجم شرقية كانت أو غربية، بوحي من مصالحها الشخصية. أما المبادئ فما هي منها في شيء. إنّ صاحب المبدإ هو الذي يضحي بنفسه من أجله، أما من لا يعمل إلا بوحي من منفعته الخاصة، فهو نفعي لا مبدئي»[2]. ويؤكد على صحة الطرح المنطقي من جهة، وعلى النفع والضرر من جهة أخرى،

---

(1) مُغنية، محمد جواد: **من هنا وهناك**، ص67.

(2) المصدر نفسه، ص 100.

كمقياسين، أحدهما منطقي والآخر مصلحي. «وهذان الطرفان أو المبدآن قد توافر فيهما التقسيم، لأن التضاد بين الاستعمار والتحرر منه، تضاد ذاتي، لا يمكن بحال التصالح بينهما، ولا التخفيف من حدة أحدهما ضد الآخر، إلا إذا تخلص من طبيعته»[1]. «لذا تقف دول الاستعمار على ما بينها من تناقضات، ضد العناصر الوطنية»[2].

ونرى أن جذور الوعي السياسي، عند مُغنية، تمتد إلى واقع البيئة الاجتماعية من جهة أولى، والمذهبية من جهة ثانية، والسياسية من جهة ثالثة. فهو يُرجع ثورة الشعوب المستضعفة على الاستعمار إلى أن الاستعمار «يختار من أهل البلاد خائناً كيزيد، وينصبه حاكماً على الشعب، ويمنحه اسم الاستقلال، فيكون للخائن الإثم، وللاستعمار الحكم، وتبقى الأوضاع كما كانت أو أسوأ، حتى صُبغت بالصبغة الشرعية ـ ولا يفوت مُغنية أن يبين لنا علاقته بالواقع الإقليمي ـ كما فعلت فرنسا بسوريا ولبنان، والانكليز في مصر أيام فاروق، وفي العراق أيام نوري السعيد»[3].

ويُرجع مُغنية أسباب الحروب، بل يحصرها في الأرباح الناتجة عن أية معركة «إن نوعاً من الربح، يؤدي إلى الحروب والاستعمار والسيطرة على الحكم»[4]. ولم يَفُته أن يوضح أرباح المستعمِر، هو في التخريب

---

(1) المصدر نفسه، ص 100 ـ 101.

(2) مُغنية، محمد جواد: **الشيعة والحاكمون**، منشورات المكتبة الأهلية ـ بيروت، 1961 ص89.

(3) مُغنية، محمد جواد: **المجالس الحسينية**، ط1، منشورات مكتبة الأندلس، 1956 ص66.

(4) مُغنية، محمد جواد: **علي والفلسفة**، ص 162.

الذي يؤدي إلى إخضاع الشعوب له. «إنَّه التخريب والتدمير بالجملة، إنَّه الموت الأكبر والفناء الشامل، إنّه جريمة لا تعادلها كل الجرائم مُجتمعة»[1]. وإن فشلت «لجأ إلى المعاهدات، والحصول على صكوك تحمل تواقيع الرجعيين والإقطاعيين»[2]. وما يؤكد صحة ما ذهب إليه مُغنية، هو قول «إيدن» عن حلف بغداد: «إن هذا الحلف يعزز نفوذنا في الشرق الأوسط، ويجعل إسرائيل في أمن ودعة»[3].

ويُصعّد مُغنية من لهجته الواعية، حول الحروب الإقليمية الصغيرة، التي يؤدي إشعالها إلى أن يستمر في «إنتاج السلاح بصورة مستمرة، وتمكنه من ضرب الحركات التحررية في كل بلد أعزل»[4]. وقد عدَّد جرائم كل من فرنسا في تونس والجزائر، ومن بعدها جرائم أميركا التي أرادت أن تملأ الفراغ البريطاني، هذا على مستوى الأوضاع العالمية، وعلاقتها بالمنطقة. وما على الباحث في علم اجتماع المعرفة، إلاَّ أنَّ يرد مظاهر هذا الوعي إلى جذوره التاريخية من جهة، والمهنية من جهة ثانية، والمذهبية من جهة ثالثة، والعلمية من جهة رابعة، والنزعات الوطنية من جهة خامسة: «فعلينا نحن رجال الدين مسلمين ومسيحيين، أن نقف له (المستعمر) بالمرصاد، ونحاربه بدافع من عقيدتنا وإيماننا، علينا أن نعلن مساوئه أينما حلّ. ونصرخ في وجهه أينما اتجه، إلى الكونغو أو كينيا، أو الجزائر أو جنوب اليمن أو فلسطين، لا نفرق بين شعب وشعب، مهما كان الدين، لأن الظلم حرام، حتى على

(1) مُغنية، محمد جواد: **من ذا وذاك**، ص 75.

(2) مُغنية، محمد جواد: **مع الشيعة الإمامية**، ص 310.

(3) مُغنية، محمد جواد: **الإسلام مع الحياة**، ص 274.

(4) مُغنية، محمد جواد: **من هنا وهناك**، ص 101.

الجاحدين»[1]. إنَّ مفردات التداول الخطابي في الحقل السياسي عند مُغنية، مثل: نقف، نحاربه، نعلن، نصرخ، أينما، لا نفرق، حتى على الجاحدين، الحرية... لا يمكن لأي باحث اجتماعي موضوعي، شرقياً كان أو غربياً، إلا أن يقف أمامها بكل إجلال واحترام لا لذاتها، ولكن لقيمتها للإنسان كإنسان، فهي تستأهل من الواعين والعارفين والنخب الفكرية، أن تناضل من أجلها لأنه «لا شيء أبغض إلى قلب الاستعمار من ذوي الوعي والمعرفة، الذين يعتمدون على الملموس والمنظور، ويؤمنون بالتطور، ويعملون لإزاحة الألغام والعراقيل، التي تعيق عن مماشاته والسير في موكبه، ولا أحب إلى قلبه من المغفلين الأبرياء، الذين ابتعدوا بأفهامهم ومداركهم عن الواقع، وسبحوا في بحر الخرافات والأوهام»[2].

وبهذا نرى أن مُغنية لم يبتعد عن واقعه، فهو ابن طير دبّا[*]، وابن جبل عامل، أي ابن الجنوب اللبناني، وهو يعكس هنا الواقع الذي كان يأمل أن يراه كما نعيشه اليوم في أجواء الانتصارات، وكان حدسه كما أشار إلى دور الشبّان، في أنهم في القريب سوف يكون الحل على أيديهم، ولقد صدقت رؤيته بعد حرب تموز يوليو 2006. «إن أهل الجنوب، يفضلون ألف مرة، أن تكون مساكنهم وقراهم أكواماً وخرائب، وأن يعيشوا في الكهوف والمغاور مع الجهاد والكرامة والقيام بواجب الوطن، على أن يعيشوا في العمارات والفيلات مع الذل

(1) المصدر نفسه، ص 97.

(2) مُغنية، محمد جواد: **الإسلام مع الحياة**، ص 46.

(*) قرية في جبل عامل جنوب لبنان.

والهوان، ويطلبوا من الحكومة، إن كانت لهم ـ حقاً حكومة ـ أن تحوّلهم إلى جيش شعبي، فتضع السلاح في أيديهم، وتعيّن لهم قادة للتدريب والتنظيم»[1].

وفي معرض رده على المثبطين والمردفين واليائسين، من طول أمد الصراع مع إسرائيل، استخدم ـ قد ـ للتقليل من شأنهم «وقد يقول قائل، إن الصراع مع اسرائيل طويل ومرير، ونقول في جوابه: أجل، ولكن النصر النهائي لأصحاب الحق، مهما طال الزمن؛ والتاريخ البعيد والقريب، يشهد لهذه الحقيقة، من عهد فرعون وهامان إلى عهد هتلر وموسوليني»[2].

ونخلُص بعد رسم مواقف مُغنية من السياسة العالمية، فنعرض لأثرها على الأوضاع الإقليمية، لا لسبب أو لآخر، إلا لحصر العلاقة العلمية، بدءاً من الحوزة العلمية والمؤسسة القضائية، وموقف رجل الدين (إن صحَّ التعبير)، والقاضي من الأوضاع الإقليمية. فـ«فلسطين لا تشبع أطماع إسرائيل مع الأردن ولبنان وسوريا والعراق، إنها تهدف لإذلال العرب جميعهم، وإخضاعهم للصهيونية والاستعمار، سياسياً واقتصادياً. إنها تطمع في نفط الكويت وقطر وأبو ظبي والسعودية، وفي السوق العربية الاستهلاكية، وفي أيدي العرب العاملة الرخيصة»[3].

ألا يدل ذلك على تجذر روح الإباء، بدءاً من بيئته، وامتداداً إلى الرحلات التي قام بها في أرجاء وطنه العربي الكبير؟ فـ«لقد تحمَّل لبنان

---

(1) مُغنية، محمد جواد: من ذا وذاك، ص 174.

(2) مُغنية، محمد جواد: **التفسير الكاشف**، ص 189.

(3) المصدر نفسه، ص 394.

من أجل فلسطين والفلسطينيين، أكثر بكثير من كل الدول العربية، بل والإسلامية وغيرها مجتمعة، وهو يعجز عن بعض هذا الحمل والثقل، وما رأى من الأشقاء والأصدقاء إلا قولهم: «نستنكر، ونؤيد ونحن معكم» «بخ بخ للعرب والعروبة، وللمؤتمرات الإسلامية التي تعقد بالعشرات، هنا وهناك، ثم لا شيء ضد الغارات إلا قرارات مكرورات»[1].

وهو يرى أن فلسطين هي القضية المركزية الأولى «في قلب كل عربي ومسلم، فإذا لم توحدهم هذه الكارثة العاصفة القاصفة، فلا شيء يوحدهم على الإطلاق»[2]. ويتجاوز وعي مُغنية عموميات القضية، ويعرض لبعض خصوصياتها، فقد حدَّد موقفه من اتفاق القاهرة عام 1969، الذي نصَّ على أن: «هذا الجنوب قاعدة للمسلحين الفلسطينيين، حتى تضرب إسرائيل المقاومة والجنوب ساعة تشاء»[3].

ولا نستهدف من استعراض مواقف مُغنية تجاه القضية الفلسطينية بالتفصيل، إلا أن نجعلها شاهداً على وعيه الذي أوجزه في العبارة الآتية «القضية الفلسطينية ليست حركة عربية وكفى، بل رمزاً إنسانياً نبيلاً، يحميها ويدافع عنها كل طيب وشريف، عربياً كان أو غير عربي، مسلماً أو يهودياً، لأنها تجسد معاني التضحية الشريفة، في سبيل أسمى ما يدافع عنه الإنسان»[4].

---

(1) مُغنية، محمد جواد: **الحسين والقرآن**، ط1، دار الثقافة ـ بيروت، 1974 ص 74.

(2) مُغنية، محمد جواد: **الإسلام بنظرة عصرية**، ط1، دار العلم للملايين ـ بيروت، 1973 ص66.

(3) مُغنية، محمد جواد: **تجارب محمد جواد مُغنية**، ص 492.

(4) مُغنية، محمد جواد: **صفحات لوقت الفراغ**، ص 74 **وتجارب محمد جواد مغنية**، ص 490 ـ 491.

ولا تقتصر مواقف مُغنية على قضية فلسطين وحسب، بل إنه ابن العروبة من جهة، وابن العالم الإسلامي من جهة أخرى وعلى الباحث الاجتماعي أن يتحسّس مواقف المبحوث، من مجمل المؤثرات والآثار التي تحيط بمُغنية، لقد شارك أفراح الأمة في الحرب الرابعة مع إسرائيل، والتي رآها «مثالاً حياً لأمرين مُهمَّين لا ثالث لهما:

1 - إنَّها أعادت إلى الإنسان العربي شيئاً من كرامته، ما في ذلك ريب.

2 - إنَّها قضت على خرافة إسرائيل، التي لا تُجبر ولا تُقهر. وعلى الاعتقاد أن حرب 1967 هي آخر حروب العرب مع إسرائيل، ولا شيء وراء هذين الأمرين على الاطلاق»[1]. وينحو باللائمة بعد حرب تشرين على الاستسلاميين، موضحاً موقفه من الخائنين «ولكن أبى من أبى إلا سياسة الخطوة خطوة، إلى المذلة والاستسلام، وهنا يَكْمُن الدَّاء - فمن مهمة الباحث في علم اجتماع المعرفة، أن يشخِّص الداء - إنه في الرأس لا في الجسد، في القيادة والقائد لا في الشعب المقود»[2].

ونختتم مواقف مُغنية، بالنسبة إلى الصراعات العربية الإسرائيلية بعبارات مفتوحة، وكأن الصراع أزلي بين عدوين لا يُمكن أن يلتقيا «لا جدوى من حرب خامسة وسادسة، إلا مع استعمال النفط العربي، والمال العربي، ضدَّ أميركا بالذات، اللهمَّ إلا إذا تحوَّلت عن إسرائيل،

---

(1) مُغنية، محمد جواد: **من ذا وذاك**، ص 28.

(2) مُغنية، محمد جواد: **صفحات لوقت الفراغ**، ص 36.

ولا تتحول عنها أبداً، حتى يلج الجمل في سمِّ الخياط»[1]. وبشخصية عالم الدين والقاضي والاجتماعي، الذي يعيش هموم أمته، يُشخِّص أصل الداء، بل كل مفردة من مفرداته تمثل حلَّ قضايانا القومية: «ولا أسرار إلا الأوضاع الفاسدة. في كل بلد إسلامي، وقطر عربي، أمراء وسلاطين، ومشايخ ومشعوذون، وولاء وتبعية وجهل، ورجعية وخلاف، وصراع في ما بينهم أشد مما بينهم وبين إسرائيل، وكل حاكم وقائد، يتخذ منها ميداناً للمزايدة والمداورة، وساحة للمُداهنة والمناورة»[2].

إنَّ مهمة الباحث في علم الاجتماع، هي أن يُؤكد على علاقة منظومات القيم من حق وعدل ودين وضمير، وعلاقة ذلك بالواقع الاجتماعي. فالواسطة الفاعلة بين هذه المنظومات، تكمن في الشخصيات التي تمارسها قولاً وفعلاً، لا في النُّخب التي لم تتجاوز قضاياها حناجرها، ولا حدود مؤلفاتها. ف«إن سأل أين الحق والعدل والدين والضمير؟ فجوابه: في الأسلحة الجهنمية، وإن قال كيف؟ وأين هيئة الأمم ومجلس الأمن؟ فجوابه: تحت أقدام الصهيونية والشركات الاحتكارية»[3].

وأما عن الدَّور الثوري لرجل الدين، فهو ينحصر في الاستفتاءات عن جواز الصلاة في الأرض المغصوبة، بل كان يجب أن يكون في موقفنا من الغاصبين لأراضي المصلين؟

---

(1) مُغنية، محمد جواد: **من ذا وذاك**، ص 23.

(2) مُغنية، محمد جواد: **مذاهب ومصطلحات فلسفية**، ص 143.

(3) المصدر نفسه.

من هنا، يكمن دور رجل الدين في الواقع الاجتماعي «هل من العبادة أن نسبّح بحمد الخونة؟ وهل من الاحتياط في الدين، السكوت عن قيام دولة إسرائيل في قلب البلاد العربية؟! وغض الطرف عن اللعبة الأميركية التي شردت مليون عربي من ديارهم، وعرّضت حياة الملايين للخطر والزوال؟!»[1].

رابعاً ـ موقفه من الاستشراق والغزو الفكري:

أ ـ بادئ ذي بدء نستبطن وعي مُغنية من موقفه من المسيحية، وموقف المسيحية من الإسلام، لكي نوفر أرضية سليمة في تشخيص موقفه من المسألة الاستشراقية. «لا خطر على المسيحية من الإسلام، ولا على الإسلام من المسيحية. وإنما الخطر كل الخطر يكمن في وعي الشعوب المسلمة وغير المسلمة، ورغبتها في التحرر من الذين يسلبون الأرض من ملاكها، ويسرقون الأقوات من أصحابها، أو يتآمرون على الأبرياء الآمنين»[2].

ولا يفوت مُغنية أن يربط الوعي الديني بالوعي السياسي، في ثنائية جدلية، انبثق عنها فضح أساليب الاستعمار، الذي حاول أن «يوهم الناس أن العالم منقسم إلى بلاد مسيحية، ويضمها حلف الأطلنطي، وبلاد إسلامية كان يجمعها حلف بغداد، وبلاد لا دينية يربطها حلف وارسو. وبعد هذا التقسيم حاول أن يربط الحلفين الدينيين بالحلف اللاديني، وإنشاء جمعية التعاون المسيحي الإسلامي، تعزيزاً لهذه الفكرة. ولمَّا خاب أمله وافتضح سره، وزاد عدد الشعوب والدول

---

(1) مُغنية، محمد جواد: **الإسلام مع الحياة**، ص 84.

(2) المصدر نفسه، ص 172.

المحايدة، حاول إلقاء الفتنة بين الأديان، بين المسلمين والمسيحيين»[1].

ونرى أن مُغنية يُوغل في الظاهرة الاستشراقية، فيوضح أصلها عن طريق ربطها بالظاهرة الاستعمارية: «وأول طريق استعمله المستعمر توصلاً لهذا الهدف، هو طريق المستشرقين. وخصَّص لهم الأموال، وأرسلهم إلى الشرق بحجة زائفة وتمويه كاذب، هو دراسة اللغة العربية وتحقيق التاريخ ونشر الثقافة، أما الدافع، فهو الطعن بالإسلام، وتشويهه وتشتيت أهله، بإثارة النعرات وتدبير المؤامرات»[2].

ويحدّد من جهة أخرى، موقفه من المستشرقين ويسْخر ضاحكاً منهم: فـ«غريب عن الدين واللغة، وعدو للإسلام ونبيّه... ويحقق لنا ديننا ويفهمّنا مقدساتنا، ويعرّفنا بتاريخنا ويرشدنا إلى ثقافتنا... إذن أين الصحابة والتابعون؟ وأين الفقهاء والمؤرخون؟ وأين الفلاسفة والمتكلمون»[3]. وفي مورد آخر يكشف عن طبيعة مؤلفاتهم، فهم «يؤلفون في المذاهب بدافع الشقاق وتفريق الكلمة»[4].

ويدلِّل بشواهد عدة على هذه الدوافع، من خلال دعاويهم بأن محمداً (ص):

- أخذ تعاليمه عن اليهود والنصارى...

- ساير المشركين في عبادة الأوثان...

---

(1) المصدر نفسه.

(2) مُغنية، محمد جواد: **الشيعة والحاكمون**، ص 194.

(3) المصدر نفسه، ص 19.

(4) المصدر نفسه، ص 311.

- وحين كان مستضعفاً قال: إن الإسلام دين الرحمة، وإنه لا يستعمل القوة والعنف...

- التفَّ حوله المهاجرون والأنصار... فـ - ترأس حكومة سياسية، ونسي النبوة...

- شرع يقتل الرجال، ويبتزُّ الأموال»[1].

ب - ليس الباحث هنا بصدد مناقشة مُغنية، بقدر ما يهتم بإبراز مواقف رجل الدين القاضي من جهة، ونظرته إلى التحديات العالمية من جهة أخرى، وبخاصة إذا كانت تتكئ على بُعد نفسي ممثل في الحرب النفسية. ففي «عصرنا يُسمى الإرجاف، بالحرب النفسية، وقد تفننت فيه قوى الشر، وبلغت الغاية من بث الأكاذيب والأباطيل، بكل وسيلة: بالصحف، بالإذاعة والتلفزيون، وأفلام السينما، والخطب والمنشورات، والمدارس والجامعات والكتب والقصص وغيرها. وكررت هذه الأجهزة الأكذوبة الواحدة على مسامع الناس، في كل يوم مرات ومرات، حتى لا تجد الحقيقة مكاناً لها عند الطيبين والمخلصين، إلا إذا كانوا على وعي تام، وعلم مُسبق بدعايات الاستعمار والصهيونية، وأساليبهما المضلِّلة»[2].

ونرى أن شخصية مُغنية ليست شخصية فكرية منتخبة مجرَّدة، بل هي على تماس بين فكرها ومعتقدها، ومنظومة قيمها المتفاعلة مع الواقع الحي. واقع النكبة، ونكبة الواقع. ولا يحلّق في عالم الخيال والتجريد،

---

(1) مُغنية، محمد جواد: **الشيعة والحاكمون**، ص 199.

(2) مُغنية، محمد جواد: **التفسير الكاشف**، 240.

بل يركز على بناء النفسية الصحيحة. قائلاً: «تهتم إسرائيل باحتلال نفوسنا أكثر من همها باحتلال أراضينا، وتخاف من صمودنا، أكثر مما تخاف من تسلحنا بالذرة»[1].

ونختم محور هذا البحث، محور الاستشراق بمدى وعي مُغنية بالمشاريع التي تحاك بالمنطقة، حينما قال: «إنَّ العرب يعلمون حق العلم أن مشروعك يا مستر «إيزنهاور» أخطر مليون مرة من الشيوعية، ومن غزو انكلترا وفرنسا لمصر، إنه أخطر من كل شيء، إنَّه الموت الأحمر»[2].

---

(1) مُغنية، محمد جواد: **من هنا وهناك**، ص 47

(2) مُغنية، محمد جواد: **الإسلام مع الحياة**، ص 267.

الفصل الثالث

تفاعله مع المؤسسات العلمية

حتى نستطيع الغوص في تحليل أفكار مُغنية، التي شكلت طليعة حركة التجدد والتجديد في عصره (منتصف القرن العشرين) لا بد من إلقاء الضوء على مؤسستين، كان لهما الأثر الكبير والرئيس في تكوين شخصيته، علمياً وسلوكياً ونفسياً، حتى غدت سمته المميزة، التي لازمته طوال حياته العلمية منها، والعملية، سواء في إقامته في وطنه متنقلاً بين مناطقه، أو في أسفاره الكثيرة، حباً بالمعرفة أو للمشاركة الفعالة في المحافل والمؤتمرات العلمية، الإقليمية منها والعالمية.

ولا يتم لنا ذلك إلاَّ من خلال إبراز طبيعة المؤسسة الحوزوية العلمية، وتفاعله معها عبر مراحل التدريس والدروس وطرائقهما، وعبر سيرته مع رفاقه وأساتذته ومراجعه، لتبيان دور وأثر هذه الحوزة في تكوين أطره المعرفية المُتكئة على البرامج والمواد المقررة، بدءاً من دخوله إليها حتى تخرجه، إضافة إلى ما عكف عليه من دراسة على نفسه، بعد عودته من النجف الأشرف إلى وطنه لبنان، كما مرَّ معنا سابقاً.

المؤسسة الأولى الحوزة العلمية:

إنّ الهدف من هذه الدراسة، ليس تحليل المؤسسة وتشخيص طبيعتها، بقدر ما هو تشكيل إطار معرفي وإدراكي وعلمي، له الأثر الكبير في تكوين شخصية محمد جواد مُغنية.

الحوزة العلمية، هل هي مؤسسة؟ هل تخضع لمجموعة من القوانين والأنظمة، التي تحدد الحقوق والواجبات؟ أم إنها «تنزع إلى تشجيع المسالك المنتظمة، والأدوار شبه الجاهزة والمقولبة، التي تؤيدها الأنموذجيات والإشارات والرموز...؟، عندما ترتدي طابع مدرسة أو تيار فلسفي»[1]. تمييزاً لها عن «التجمعات الخاصة غير المنتظمة، التي بقدر ما تكون متغيرة تكون تأثيراتها متبدلة في المعرفة»[2].

وما هي الأساليب المتَّبعة؟ هل هي ثابتة وملزمة؟ أم إنها لا تخضع لمعايير، وتسير بحرية مطلقة؟ وهل يمكن أن ينطبق عليها الوضع المؤسساتي، كمرادف لكل ضبط اجتماعي؟ المفهوم الذي رآه «غورفيتش» مفهوماً جامداً[3].

وهل تخضع الحوزة للنظامية، التي هي خاصَّة كاملة للمؤسسات، بوصفها مجموعات من القواعد، أو بوصفها أنظمة معيارية، كما يرى «دركهايم»؟[4]. إننا نرى أنه على الرغم من أن أئمة المذهب، يدعون إلى نظم الأمر، إلاَّ أنَّ ثمة خلل النُّظم العلمانية «فإنهم إن نظموا، فإنما

---

(1) غورفيتش، جورج: **الأطر الاجتماعية للمعرفة**، ص 80.

(2) المصدر نفسه، ص 29.

(3) ر. ربودون ف. بوريكو، **المعجم النقدي لعلم الاجتماع**، ط1، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والطبع، 1986 ص 480.

(4) المصدر نفسه.

ينظمون الفساد، ويجعلونه قانوناً ملزماً، فينفذ بقوة الدولة... فلا يختارون إلا من هو أشد خطراً على الدين»[1]. وإذا كانت الحوزة مؤسسة، فهل هي متوافقة مع المؤسسات المماثلة لها في العالم الإسلامي؟ وما سر عنوان مقال مُغنية، النجف في ألف عام؟ وهل نلتمس منه أن للحوزة نظاماً قديماً، يحتاج إلى تجديد؟ وهل هذا الجمود التنظيمي، هو الذي دعا مُغنية إلى أن يكتشف تناقضاته، ما أدى به إلى توجيه النقد المؤمل منه؟ «بالرغم من ذلك أُفضِّل هذه الفوضى والتطفلات، على تدخل السياسة في أمور الدين والمذهب»[2]. ويؤكد جازماً في أكثر من موضع «لأجل هذا وغيره من المفاسد، أفضِّل التقاليد النجفية بعلاتها، على تدخل السياسة»[3]. وقد حان الوقت الآن لأن تندفع الحوزة باتجاه البُنى. فما هي المراحل التي خطتها الحوزة لنفسها؟ وما هي طبيعة المناهج؟ وما المقصود من مثال مُغنية: لو كنتُ مرجعاً دينياً؟ وهل يمكن، بالفعل تفسير آراء مُغنية على أنها دعوة إلى التجديد والتأسيس؟ وعمّا عبر عنه في أكثر من موضع، بعدم الرضى عن القائمين بالتوجيه الديني، من علماء ومراجع وأبناء العلماء.

لقد تبين من خلال تفحّص المعطيات، أن الحوزة العلمية لا تخضع في تركيبها لأي أطر تنظيمية، باستثناء الحلقات العلمية. وهذه أيضاً فيها نظر، «لكن تثمير الجماعيات، سواء عن الجماهير أو عن المتحدات، [يوفر فرصة] مؤاتية للمعرفة بشكل خاص»[4].

---

(1) مُغنية، محمد جواد: **الآخرة والعقل**، ص 230.
(2) المصدر نفسه.
(3) مُغنية، محمد جواد المصدر نفسه، ص 231.
(4) غورفيتش، جورج: **الأطر الاجتماعية للمعرفة**، ص 80.

لذا، يعود عدم خضوع الحوزة لضوابط تنظيمية، إلى أن الخط الشيعي عاش طيلة مراحل التاريخ المختلفة، بعيدة عن النظام والتنظيم، لأن أبناءه فئات اجتماعية معارضة؛ ولهذا تبريره المنطقي والثوري، فإذا كُنتَ معارضاً عليك أن تلتزم بالشروط الموضوعية، التي لا تجعلك هدفاً لأي سلطة، سواء على المستوى الفردي أو التنظيمي. من هنا، كانت مشروعية التقّية أمراً وارداً، بل واجباً ﴿أَن تَتَّقُوا۟ مِنْهُمْ تُقَىٰةً﴾[1]. من هنا، وبكل سهولة يمكن لأي باحث أن يردَّ الفوضى القائمة في الحوزات إلى أطرها من جهة «إن تاريخ الشيعة ـ أقصد شيعة علي ـ قولاً وعملاً، يدل بصراحة ووضوح، على أنهم لم يسالموا ولم يتفاهموا في يوم من الأيام مع السياسة الغاشمة. . . أما الشاهد على هذه الحقيقة، فأصحاب علي والحسين وزيد بن علي وشهداء فخ»[2]. وهذا يُمثل بُعداً إيجابياً، ومن جهة ثانية، بعداً سلبياً، لا يبرره منطق العصر القائم على عقلانية التنظيم. وهي المشكلة التي لم تحسمها بعد، النخب والقيادات في هذه الأمة، وهي المتمثلة في الحدود الفاصلة بين المركزية واللامركزية. من هنا، كان ادعاء بعض المسؤولين في الحوزات، «أن نظامنا في اللانظام». «وأنّى للسياسة وأباطيلها، أن يكون لها ما لدين الله من عظمة وجلال»[3]. وقد يرجع أي باحث هذا التشدد الإيحابي إلى أطره المعتقدية، وبصورة أدق إلى إرداف الإمامة بالنبوة: «هذا المنصب

---

(1) سورة آل عمران، آية 28.

(2) مُغنية، محمد جواد: **الآخرة والعقل**، ص 233، العقلية والعناية الإلهية.

(3) المصدر نفسه.

ينطوي على كثير من أسرار النبوة والإمامة الحق، وإنه الدعامة الأولى للدين والمذهب»[1]. وهو يرجع إلى قاعدة اللطف العقلية، والعناية الإلهية.

أما ما يتعلق بتراتبية المهن والوظائف والأدوار واعتبارات اللغة لتحديد هويّة الأشخاص، وهل هذه العناصر متوافقة منسجمة؟ أم أن بين تضاعيفها تناقضات، فقد كشف عنها مُغنية بشكل أو بآخر؟ بدءاً من المراكز العالية فيها، وهي المرجعية «وأرى مخلصاً أن هذا التصدع والانحراف، خير ألف مرة، من تدخُّل السياسيين، وأن يكون تعيين الرئيس والمرجع بيد الحاكمين»[2] ولمغنية ملاحظات دقيقة بشأن المستوى العلمي، والإطار التبليغي، والوراثة العلمية التي لا تخضع لعمليات تأهيل صارمة (الامتحانات). والتي لا يمكن أن يصبح الفرد من دونها مؤهلاً للوظيفة التي يشغلها، لأن الطالب فيها لا يخضع لتقويم مستمر، وبالتالي يحدث خلل غير مقوَّم. وهذا هو الفارق بين الطالب، الذي يستثمر كثيراً من أوقاته في تحصيل العلوم، أو بما يُسمَّى في التقنيات التربوية المعاصرة بما يعرف بالتعليم الذاتي. وهي مؤشر حوزوي، يرتقي بصاحبه إلى تأهيله للمرجعية العليا. فالتحصيل العلمي هو الرصيد الذي يستند إليه، ليس في فهم علومه فقط؛ بل في فقهها. ويشترك في هذا عامل آخر، هو الأصول الاجتماعية العلمية المتوارثة، من عوامل دينية تاريخية كبرى، إلاَّ أنَّ المعيار هو ممارسة التحصيل العلمي بمسؤولية كبرى.

---

(1) المصدر نفسه.

(2) مُغنية، محمد جواد: **الآخرة والعقل**، ص 230.

ويُثار سؤال آخر بشأن طبيعة العلاقات الاجتماعية داخل الحوزة، فضلاً عن الأموال التي تصل إلى المرجع، عبر الأخماس والزكوات والمساهمات والأوقاف والعائدات الشرعية. فهل تخضع هي الأخرى لمعايير المؤسسة؟ أم أنها تدار بشكل اعتباطي لا يستند إلى الخبرة المعرفية.. أما قادة هذه المؤسسات كمراجع فيلتزمون المسؤوليات الشرعية التي يتحملونها في تنفيذ مهام معينة، وليس مصالح خاصة تخضع للأهواء والأمزجة، فهم يخضعون دون غيرهم لأهلية تمكّنهم من القيام بمهامها، وبخاصة في استنباط الأحكام الشرعية لفعل المكلف الفرد، إلا أنه يلاحظ بُعدُهم عن التعاطي مع الواقع المعيش للمجتمع. كما أن هناك أسئلة مثل: ما هي الضوابط الخلقية التي تحكم الحوزة لتستمر في أداء مهاتها الاجتماعية؟ وما هي علاقة الحوزة بالواقع الاجتماعي؟ هل هي من النمط المغلق، أم من النمط المفتوح؟ وإذا كانت قد تطورت باتجاه التأسيس انطلاقاً من «إجماع أخلاقي وديني»[1] فهل تخضع الحوزة الآن للمستلزمات المؤسساتية؟ وما علاقة الحوزة «بتحصيل المهارات والقدرات المعرفية العالية، كما يقضي التكوين المنهجي، الذي يسمح بالاستفادة من مضامين هذه المعارف بشكل خلاَّق؟»[2].

وما دلالة استنكار مُغنية للإفادة من التلفزة والراديو، فيما لو كانا مرجعين. وكذلك بشأن الاستفادة من تكنولوجيا العصر والمعطيات

(1) خليل، خليل أحمد: **معجم مفاهيم علم الاجتماع**، ط1، معهد الإنماء العربي ـ بيروت 1966 ص107.

(2) د. معتوق، فردريك: **معجم العلوم الاجتماعية**، ص 18 ـ 19.

العلمية؟ وما علاقة الحوزة كما هي، بباقي المؤسسات الدينية كالأزهر؟ وما هي العلاقة التي جمعت بين مُغنية وشلتوت؟ وما مدى درجة الحرية في أساليب التدريس. وما موقف الحوزة من العلوم الطبيعية؟ والإنسانية. إنْ ظلَّت بعيدة عن العلوم الشرعية؟

للإجابة عن هذه التساؤلات، لا بد من رصد مسار التأثير الاجتماعي والمعرفي لشخصية مُغنية، والتي أثّرت فيه سلباً وإيجاباً، لأن مواقفه توزعت وتفاعلت بشأن المؤسسة ومرجعها وطلابها «وليس معنى هذا أني سأسكت وأصمت عما نحن فيه من عيوب وأخطاء حرصاً على الهيئة الدينية والحوزة العلمية كما يقولون... [فالسبيل إلى القضاء على] الأخطاء هو أن نعرفها ونعترف بها ونشعر بوجوب الخلاص منها، أما السكوت والصمت، أو التجاهل وغضَ الطرف عن العيوب فمعناه الإمضاء لها، والإبقاء عليها، ومعناه أيضاً تشجيع الأغيلمية ومن إليهم على تعدّي الحدود والفضول والتطفل»[1]. من هنا يردُّ الباحث الجُرأة في الحق إلى إطار معرفي شرعي، يتعلق بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر «لماذا نحرص كل الحرص على أن يتستَّر بعضنا على بعض، ونخاف هذا الخوف من النقد والصراحة، وهل من سِرٍّ سوى الجُبن والهلع من الفضائح والقبائح»[2]. وامتدت علاقته إلى مؤسسات مثيلة منها ما هو تقليدي ومنها ما هو حديث (كالأزهر). وتجاوزت ذلك إلى هيئة الأمم المتحدة في نيويورك، ومعهد الدراسات الدينية في بيروت، وتجاربه مع المستشرقين والمبشرين.

(1) مُغنية، محمد جواد: **الآخرة والعقل**، ص 233.

(2) المصدر نفسه، ص 233.

تفاعل مُغنية مع المؤسسة العلمية

استنتج الباحث، أنّ مُغنية تقلب في ثلاث مراحل متمايزة.

1 ـ المرحلة الأولى: مُغنية الطفل في القرية، والمراهق في المدينة.

2 ـ المرحلة الثانية: الطالب الشاب الرجل، وهي التي يسميها «جورج غورفيتش»: الاجتماعية، بواسطة «الانصهار الجزئي، والتي تظهر من خلال الاشتراك في النحن والجماعات».

3 ـ المرحلة الثالثة: وتظهر «من خلال العلاقات الاجتماعية مع الآخرين... (أنا ـ أنت ـ هو) والجماعات على حد سواء»[1].

وتعتبر المرحلة الثانية، هي التي أثَّرت في الوعي المعرفي لدى مُغنية آخر التحليل. لعدة اعتبارات، منها: الفترة العُمرية التي قضاها ما بين (17 ـ 33 سنة)، في الحوزة، من جهة، ومن جهة ثانية العلاقات الحميمة بينه وبين الأساتذة ورفقائه، ومن جهة ثالثة، الدين كمذهب معتقدي. إذ تعتبر جماعة الحوزة إطاراً من «الإطارات الاجتماعية بالغة الغنى... فإن الانصهار في الجماعات، ليس وعياً بوحدتها النسبية وحسب، ولكنه أيضاً وعي لعامل بكامله من الدلالات»[2].

رفقاؤه وأترابه في النجف وفي لبنان

التقى مُغنية أتراباً له، يطلبون العلم مثله في النجف، وفدوا إليها من جبل عامل، فتوطَّدت عُرى الصداقة بينهم، وساهموا في ما بعد بالنهضة

(1) غورفيتش، جورج: **الأطر الاجتماعية للمعرفة**، ص 76.
(2) المصدر نفسه، ص 75.

الفقهية والعلمية والأدبية، نذكر منهم على سبيل المثال لا الحصر، السيد هاشم معروف الحسني، الشيخ عبد الله نعمة، السيد حسن مكي، الشيخ موسى عز الدين، الشيخ حسين معتوق، والشيخ إبراهيم سليمان. وقد بلغوا جميعهم في تحصيلهم العلمي رتبة الاجتهاد، وبرزوا في الحياة الاجتماعية، وملأوا بمؤلفاتهم، فراغاً كبيراً في المكتبات العربية والإسلامية، وأصبحوا كمُغنية، رواداً في العلوم الدينية والفقهية والأدبية. وجميعهم من الجنوب بُؤرة الحرمان، ويتميزون بالورع والطيبة والتعطش للعلم والمعرفة.

كما التقى مع بعضهم في القضاء، كالسيد الحسني والشيخ نعمة في محكمة بيروت الشرعية، اللذين برعا مثله في التأليف في الفقه الجعفري، والعقائد لكن نتاجه كان أغزر، كما كان أسلوبه في الكتابة مشرقاً، ومشرباً بالأدب، ومُتشحاً بالثقافة المعاصرة. شأنه في ذلك شأن الأدباء، الذين يتناولون مادة علمية فيضفون عليها حُلة زاهية. في حين تميز السيد الحسني في كتابة التاريخ والتراجم، كـ **سيرة المصطفى والأئمة الإثني عشر والثورات الشيعية** إضافة إلى كُتب الفقه الجعفري، وتاريخ المقارنة بين الفرق الإسلامية ككتابه **الشيعة بين الأشاعرة والمعتزلة** وكأنه بذلك قد أكمل ما كتب مُغنية، ويمكن اعتباره من المفكرين الإسلاميين، والمؤرخين البارعين. أما كتابات الشيخ نعمة، فقد تناول فيها موضوعات العقيدة، وعلم الكلام، ككتابه **هشام ابن الحكم ومؤمن الطاق المتكلم الإمامي** وغيرها من الموضوعات المهمة.

وإذا كان مُغنية قد تفوَّق على زملائه، وشملت كتبه مواضيع مختلفة، وقد أبدع في أكثرها، فلعلَّ مرد ذلك إلى ظروفه التي عاشها بعد استقالته من القضاء، وتفرغه للكتابة، وعدم انشغاله كثيراً بالواجبات

الاجتماعية، التي يُهدر فيها الوقت، ويقلُّ فيها العمل، وقد خلا له الوقت، لينصرف إلى إرشاد الشباب والكتابة لهم، في زمن اشتد فيه صراع التيارات الحزبية والمذهبية وسيطرت فيه الحضارة المادية، وأخذت الثقافة الروحية تتلاشى، وكادت تنعدم.

أما الشيخ إبراهيم سليمان، الذي عمل قاضياً في الكويت مدة طويلة، فقد عاد بعدها إلى جبل عامل، ليؤلف موسوعته الضخمة **تراجم علماء جبل عامل**. بينما أصبح السيد حسين مكي، خلفاً للسيد محسن الأمين، كمرشد اجتماعي وديني في الشام. واضطلع الشيخ حسين معتوق، بمهامه التوجيهية والإرشادية في الضاحية الجنوبية وقرى جبيل وكسروان، إضافة إلى تنقله بين بيروت والجنوب، واعظاً الناس ومرشداً الشباب، ولا سيما طلاب الجامعات، الذين كانوا بحاجة ماسة إلى مزيد من الثقافة الدينية، في خضم التيارات الفكرية المتعددة، التي كادت تشككهم بإسلامهم ومبادئهم القويمة، معتمداً في ذلك على أسلوب الحوار معهم، باعتباره الأنجح، كما كان هذا الأسلوب شائعاً في شتّى العصور، مُنذ سقراط وحتى اليوم. وقد صرف فيه أكثر وقته، فقلَّ نتاجه بالتأليف، لذلك لم يترك لنا سوى كتاب **المرجعية الدينية العليا عند الشيعة الإمامية** وكتاب **الخلافة** وكتاب **منهج الدعوات** وبعض المقالات التي نشرها في مجلة **العرفان**، التي كان مُغنية ينشر فيها مقالاته وأبحاثه. كما كان معروفاً بمرجعيته العلمية في لبنان، حيث كان يرجع إليه رؤساء المحكمة الشرعية الجعفرية العليا، في القضايا المهمة، كلّما دعت الحاجة إلى ذلك[1].

---

(1) انظر مقال للقاضي يوسف محمد عمرو، مجلة **العرفان**، عدد 9 ـ 10، 1994، مجلد 78، ص 165.

وكانوا كلهم واسعي المعرفة والعلم، مرهفي الحس والشعور، فاشتهر كل منهم بميزة، غلبت عليه باتجاهاته العلمية، فغلب التاريخ على الشيخ إبراهيم سليمان، والتعمق بالفقه والعقائد على الشيخين مُغنية ونعمة، والخطابة والإصلاح الاجتماعي على الشيخ معتوق، الذي كان يتصدى لحل النزاعات، والخلافات الفقهية والدينية والسياسية أحياناً، وكثيراً ما كان يتحول بيته إلى دائرة لحل الخصومات[1]. إضافة إلى أنه كان معتمداً في لبنان، من قبل الحوزة العلمية في النجف، وكثيراً ما كان يلتقي به مُغنية بعد انصرافه من المحكمة فيتذاكران في كثير من المسائل الفقهية والعلمية التي تعرض له أثناء النهار، فيبدي كل منهما رأيه بكل صراحة ودقة، وكانا يتفقان في كثير من الأمور التي تُعرض للبحث، إضافة إلى تشابه كبير بينهما في حياة الطفولة والبيئة، وما اعتراهما من قساوة في الحياة وشظف في العيش، كما كانا سريعي البديهة والذكاء، بصيرين في الرؤية والنظر إلى الأمور بشفافية متناهية، وعمق في العلم، وسعة في الاطلاع. إلاَّ أنَّ مُغنية كان أكثر تميزاً منه ومن سائر أترابه، بما وُهب من فكر ثاقب، وغزارة في العلم، وصلابة في الحق، فترك لنا ثروة كبيرة من الآثار العلمية والفقهية والأدبية، في شتى المعارف الإسلامية، إضافة إلى أنه كان نصيراً للمظلومين، وعوناً لهم ويهتم بقضاياهم العادلة والمحقة، ويدافع عنهم، ويرفع صوتهم إلى المراجع المختصة. في زمن كانت فيه الإقطاعية السياسية، تسلب حرية الإنسان، وتهضم حقوقه. فأصبح بذلك رمزاً من رموز العدالة الاجتماعية، والدفاع عن حقوق الناس.

---

(1) يراجع كتاب **الحسين مهاجراً** في خطبة للشيخ عبد الحليم الزين في ذكرى أربعين الشيخ حسين معتوق، ط1، 1988 (دون ذكر لدار النشر)، ص 54.

حوزة النجف(*) كنسق ما لها وما عليها

تُعَدُّ الحوزة العلمية، مدرسة وجامعة ذات نسق مُغلق(**)، فهي «ما زالت تحتفظ بطابعها الإسلامي والعربي المُوغل في القدم، كما انها أبعد الجامعات عن كل ما استجد من المناهج والأساليب»[1]. فهي لم تتفاعل مع معطيات العلوم العصرية، ولقد تجاوز مُغنية الحوزة حينما شخصها، فهي لا تعرف الجديد، بل لا تريد أن تتعرَّف إليه، لا في مواد الدراسة ولا في أسلوبها. وأرجع الأسباب في ذلك إلى عوامل عدة «جالت في رأسي أفكار وأفكار عن الأوضاع هنا وهناك، وادعاءاتهم الطويلة والعريضة، وعن النجف وطلابها وأعلامها»[2]. فـ«السر أن النجف لا تسيطر عليها جهة سياسية، ولا هيئة معينة، ولا شركة تجارية، ولا تُقيم

(*) تقع بالقرب من الضريح الشريف للإمام علي(ع)، الذي يتوسط المدينة، تحيط به الأسواق والأحياء من جميع الجهات، وفي كل حي مدارس دينية ومساجد وحلقات للدرس ومجالس للوعظ والإرشاد والتعزية، وتقام الصلوات فرادى وجماعة وكذلك تلاوة القرآن والأدعية والأذكار والمناجاة خاصة في عشر المحرم من كل عام، وشهر الصيام وأيام الزيارات، عدا عن الأشعار والأندية والعادات والتقاليد، ففيها الزهّاد والعبّاد والمتصوفة. كل ذلك يؤثرٌ ويخضع المرء مختاراً، أو غير مختار للدين فتبتعد الغواية والقبائح، فلا يوجد فيها دور للسينما ولا محلات للخلاعة وآلات الخمر مما حدا بغورفيتش أن يطلق عليها: معرفة الحس السليم وهي معرفة الحياة اليومية وهي نوع خاص من أنواع المعرفة... معرفة الآخر والنحن والعالم الخارجي، بوصفه المحيط الأقرب من النحن أو الجماعة وبعض المعارف التقنية، وأصول اللياقة ومظاهر التحفظ والتأدب.

(**) جماعة من الناس المنغلقة على ذاتها، منفصلة عن المجتمع انفصالاً تمايزياً، قوامه الوراثة أو الولاء المذهبي أو الانطواء الديني عن الطبقة Classe القابلة للحراك الاجتماعي صعوداً أو هبوطاً. كما تختلف عن الصنف أو الفئة المهنية.

(1) مُغنية، محمد جواد: **من ذا وذاك**، ط1، دار الكتاب الإسلامي 1979 ص126.

(2) مُغنية، محمد جواد: **الإسلام والعقل**، م. س.

وزناً للشهادات، فإن أكبر خريجي المدارس الدينية لا يحملون أي نوع من الشهادات»[1]. «والمشكلة والسر [هما] في عزلة النجف، والتزامها الصمت، وانطوائها على نفسها»[2]. وعكست عبارته الرغبة في إخراج الحوزة من نسقها الحوزوي المغلق، إلى انفتاحها على المحيط الإقليمي والدولي قائلاً: «لو كنتُ المرجع الأعلى في النجف، لرفضت المعونات من أيدٍ قذرة ولأنشأت محطة للتلفزيون، ومحطة للإذاعة، وداراً للنشر ولاخْترت جماعة من ذوي الاختصاص بالتربية، وهيئة تتحدث عن المسلمين وأوضاعهم وبلدانهم ومشاكلهم»[3].

وقد نشأ مُغنية وترعرع منذ نعومة أظفاره مع أبيه تارة ومع أخيه أخرى، ومستقلاً ثالثة، في أهم مراحله العمرية، وهي فترة المراهقة، التي كثيراً ما يلتفت الشاب فيها إلى مصيره المستقبلي. إلا أنه يرسم معالم شخصيته في البيئة الاجتماعية والعلمية التي تأثر بها، ويظهر ذلك من خلال مفردات يستعملها مثل: ضريح شريف، تحيط به الأسواق، مدارس دينية في كل حي، مساجد، صلاة فردية وجماعية، تلاوة قرآن، شهر الصيام، العاشر من محرم، عادات تقاليد، زهاد، لا دور للسينما، لا محالّ للخلاعة، طرب، لهو، ولا حوانيت للخمر.

مراحل التدريس:

تتدرج المراحل الحوزوية وفق ثلاث مراحل:

---

(1) مُغنية، محمد جواد: من ذا وذاك، ص 62.

(2) مُغنية، محمد جود: تجارب محمد جواد مغنية، ص 58.

(3) مُغنية، محمد جواد: صفحات لوقت الفراغ، ص 175.

المرحلة الأولى: المقدمات ويدرسون فيها المواد الآتية:

1 ـ في علم النحو: **جامع المقدمات، البهجة المرضية للسيوطي، الأجرومية، ألفية ابن عقيل.**

2 ـ في علم المعاني: يُدرَّسُ عادة كتاب **مختصر المعاني للتفتازاني، وجواهر البلاغة.**

3 ـ في علم المنطق: **المنطق** للشيخ المظفر.

4 ـ في الفقه: **الرسالة العملية** لأحد المراجع.

وتمتد مدة الدراسة فيها من سنتين إلى ثلاث سنوات.

المرحلة الثانية: السطوح ويدرَّس فيها:

1 ـ **اللمعة الدمشقية،** للشهيدين الأول والثاني.

2 ـ **المكاسب المحرمة،** للشيخ الأنصاري.

3 ـ **معالم الدين،** لجمال الدين ابن منظور.

4 ـ **أصول الفقه،** للشيخ المظفر.

5 ـ **الرسائل،** للشيخ الأنصاري.

6 ـ **كفاية الأصول،** للآخوند الخراساني.

وتمتد مدة الدراسة فيها من أربع إلى سبع سنوات.

المرحلة الثالثة: البحث الخارج

حيث يحضر الطالب دروس أحد المجتهدين، الذي يتناول الموضوعات المختلفة بالبحث، وفق القواعد الفقهية الأصولية، ويعرض الآراء المختلفة ويحللها. وقد يقدم رأيه في نهاية المطاف.

ـ وهناك أساليب مختلفة للبحث الخارج، إلا أنها تهدف جميعها إلى تطبيق القواعد التي درسها الطالب في المرحلة السابقة لأجل تقوية الحاسة الفقهية، وامتلاك ملكة الاجتهاد.

ومدة الدراسة فيها مفتوحة إلى ما لا نهاية.

والمراد بالاجتهاد «المقدرة الكافية الوافية لاستخراج الحكم الشرعي من دليله المقرر له. وينقسم الاجتهاد إلى:

1 ـ الاجتهاد المطلق، وهو ما يُقتدر به على استنباط الأحكام الفعلية من إمارة معتبرة، أو أصل معتبر، عقلاً أو نقلاً، في الموارد التي يظفر بها.

2 ـ الاجتهاد المتجزِّئ وهو ما يقتدر به على استنباط بعض الأحكام دون بعض»[1].

ويدفع مُغنية بالاجتهاد في طريق التنوير «أن نكيف اجتهاداتنا حسب حاجاتنا وظروفنا، على أساس مبادئ الإسلام العامة، ومقاصد الشريعة السمحة المرنة، غير مُكترثين بقول من تقدَّم أو تأخَّر، ما دُمنا على بيّنة من الشرع والعقل»[2].

طرائق التدريس

أما أساليب أساتذة الحوزة وعلمائها وطريقة الإلقاء، فهي تجمع بين الروعة والإبداع: روعة الملاحظات ودقتها، والإبداع في التنسيق

---

(1) حمود، محمد: **الفوائد البهية في شرح عقائد الإمامية**، مركز العترة الطاهرة للدراسات 1995، ج1 ص 76 ـ 77.

(2) مُغنية، محمد جواد: **تجارب محمد جواد مغنية**، ص 85.

والترتيب، إذ يتم البدء عادة بتحرير المسألة وتحديد مفهومها، ثم ذكر أقوال العلماء حتى ولو كانت عشرة. . . فيختار الاستاذ إحدى المسائل ويستدل على صحة اختياره. ويُبطل الأقوال الأخرى بالرد عليها حلاً ونقضاً. وينقسم الطلاب إلى موالين ومعارضين، ويحتدم الجدال، كما في الأمم المتحدة، وأرقى البرلمانات ويعبر عنه: «إنْ قلتَ قلتُ، ويرد طرداً وعكساً ونقضاً وإبراماً»[1].

أما حلقات البحث الخارج، فيلقي فيها الأساتذة الكبار محاضرات، وهي تكرار بأسلوب أو بآخر للكتب المذكورة مع بعض الإشكالات واحتمالات الأجوبة، والملاحظات التي لا تمس الأساس والجوهر لكتب المراحل السابقة. «والدروس من ناحية الكم والكيف، مسلّمات متوارثة، جيلاً بعد جيل، لم تمسها يد التقليم والتطعيم إلا نادراً»[2].

ونرى أن تجاوز مُغنية للحوزة العلمية، وعدم الرضوخ للتنميط، يمتد في جذوره النفسية لمرحلة مبكرة، وللدافع القوي تجاه التعليم من جهة أخرى. «وكنت أعتقد أن العلم، هو حفظ الكلمات المطبوعة في الكتاب، عن ظهر قلب وكفى، ولا أدري من أين جاءني هذا الاعتقاد»[3].

وما يُدلل على صحة هذا المدّعى أن مغنية أردف بقوله هذا: وما حاول أبي ـ أن يشرح ويوضح ولو مرة واحدة. وهكذا كان التعليم، الكتاب طلاسم، والأستاذ يُلقِّن، التلميذ يحفظ دائماً كالببغاء. أما الفهم

(1) المصدر نفسه، 73.
(2) المصدر نفسه، ص 51.
(3) المصدر نفسه، ص 23.

والتطبيق فخارجان عن القصد، أو يُتركان لجهد التلميذ، وإن كان فوق عقله وطاقته. ويمكن الاستمرار في رصد أغوار الدافع النفسي لمغنية، من خلال الكلمات التالية: «فكَّرت بالذهاب إلى النجف سيراً على قدمي...، ولو تحطمت سفينة الإنسان في بحر يغشاه اليأس»[1]. «تنقلت بالأوراق الرسمية في دوائر البيروقراطية... مزَّقت أوراق الجواز وعزمت على السفر ـ هكذا ـ مهما كانت العواقب سأغامر وأخاطر ولن أدع أي شيء يقف في طريقي»[2]. ولم يُثْنه إغلاق «طريق طرابلس حمص، لأن طريق دمشق كانت مقفلة، بسبب الثورة الوطنية ضد المستعمرين الفرنسيين... وسألني الشرطي عن جوازي، فناولته ريالاً وقلت هذا باصي... اجتزت الحدود العراقية والسورية بلا جواز، وكم يؤلم وجود الحدود المصطنعة بين أبناء العرب، حتى إن العربي في يومنا هذا، بحاجة إلى جواز سفر وسمات دخول، ليتنقل في وطنه العربي الكبير»[3].

أما من حيث جدوى الأساليب، فلا أثر «لتوجُّه الطالب إلى العمل لحياة أنقى وأفضل، بعد نجاحه وتخرجه»[4]. بل إن بعض الأساتذة يُفسد عقل التلميذ بأساطير، ما أُنزل بها من سلطان، ويصرفه من غير قصد، عن الحياة ومشكلاتها كالاستعمار، والظلم الاجتماعي، والتفرقة العنصرية»[5].

(1) المصدر نفسه، ص 30.
(2) المصدر نفسه.
(3) المصدر نفسه، ص 31.
(4) المصدر نفسه، ص 53.
(5) المصدر نفسه.

علماء الحوزة: المهام والأدوار:

أولاً: يتدرج مُغنية في رسم صورة الحوزة بدءاً بالطلبة، مروراً بالعلماء والمراجع. فمن حيث هوية العالِم، الذي هو عبارة عن نائب الإمام المعصوم في الشؤون الدينية، فهو منصب لا يمت إلى الدين بصلة. «فهو فوق المناصب مجتمعة، لا يكون بالانتخاب، ولا بمرسوم من ملك أو رئيس جمهورية... ومرسومه صفاته ومؤهلاته لهذا المنصب»[1].

ثانياً: لا يكون هذا المنصب إلا لعالِم «جامع الشروط»[2] لا تناله يد الجعل والعزل، ولا يسقط بالإسقاط، ويعتبره خلاف الفرد، لأنه طبيعي إلهي.

ثالثاً: يحدد الغاية من العلم بدين الله «إنما يُطلب للآخرة لا للدنيا... فإذا فُتحت أبواب الوظائف لأهل العمائم، كثُر الدخلاء»[3].

وعن طبيعة اللقاءات خارج الحلقات العلمية، فحين لا يكون بينهم جليس ولا أنيس يخرجون عن التقاليد الصارمة «حطَّمنا قيود الكُلفة بالإجماع، وتحررنا من انحلال الوقار والتزمت الموروث، إلا ما شذّ». أما من حيث الأحاديث «فنتداول الحديث في مرح وانطلاق، وبدون قيد أو شرط من شروط السيادة والفضيلة»[4]. فتارة يدور الحديث على: جَوْر الزمان، ومزاحمة الإخوان، حلقة الدرس وأستاذها، الرحلات إلى

---

(1) مُغنية، محمد جواد: **تجارب محمد جواد مغنية**، ص 291.
(2) المصدر نفسه.
(3) المصدر نفسه.
(4) المصدر نفسه، ص 72.

الكوفة ومساجدها، وكربلاء وحسينياتها، والشواطئ وساقياتها. السر في ذلك حياتنا المليئة بالتحفظ والاحتياط، «كنا ننشر اللطائف والنكات، ونرسل الضحكات والقهقهات، حتى الدرس، كان سمراً وإغراقاً بالضحك، من زميل زلَّ لسانه، أو ذُهل عن أمر، أو بدرت منه حركة نابية، كانت تجمع بين الجد والهزل والفائدة والمتعة»[1]. «وللدور الذي تلعبه بنية الآخر، تعابير وجهه، مسلكه، حركاته وكلماته، مواقفه الاجتماعية، رغبته أو رفضه الاتصال»[2]. كثيراً ما يلتفت إليها مُغنية، وهي تتعلق بالأغيار والنحن والجماعات، وهي تمثل نوعاً خاصاً من المعرفة.

أ ـ الطلبة

للناحية الاجتماعية أثر وتأثير، ويُشير مُغنية إلى أخطائه في أساليب التعامل مع طلبة العلوم الدينية تحت عنوان: «أخطأت أيضاً وسوف أخطئ» وبعد أن قارن عالم العلوم الطبيعية بعالم العلوم الإنسانية. خرج بحكم أنه «يجدر بالحكيم أن يحذر العواقب على الزمان وأهله: واعترفت أني تسرّعت وأخطأت في ثقتي بأفراد من المُعمَّمين»[3].

وقلتُ لمُعمَّم: «أنا معك مدافعاً ومناصراً ما كثر بك الصائمون والمصلون، وإلا فأنا هنا. قال: هذا إنذار؟ قلت: أجل، وقد أعذر من أنذر»[4].

---

(1) المصدر نفسه، ص 296.
(2) غورفيتش، جورج: **الأطر الاجتماعية للمعرفة**، ص 34.
(3) المصدر نفسه، ص 258.
(4) المصدر نفسه، ص 186.

ويتناول مسألة الألقاب وتأثيرها في المُعمَّمين، فتحت جنَّة الأساطير يُورد: «أنا أكره الألقاب، وأشعر بنوع من الكراهية الصارمة لمن يحبها، ويتهالك عليها، وأراه شيئاً غريباً منفصلاً عن واقعه، وكل إنسان ينفر بفطرته، ممن يخرج عن الاعتدال إلى التطرف»[1]. ويدلل مُغنية على موقفه النفسي من الألقاب متهكماً على ما هو سائد في النطاق الحوزوي، فيلفت الانتباه إلى العناوين، التي يطلقها المشايخ على مصنفات الكتب «كهذا الشيخ الذي كتب بالخط الطويل العريض، على ما جمع وطبع». من مفردات مثل: «تصنيف فلك الفقاهة، سلطان قلم التحقيق والنباهة، شيخ الطائفة وقدوة، مجتهد الفرقة المحقة، نائب الإمام، وباب الأحكام، غياث المسلمين، وحجة الإسلام، آية الله في الأنام، الفقيه المخالف لهواه»[2]. ولو تمكن مُغنية من أن يتخصص في علم الاجتماع، كان له ذلك. وبخاصة علم اجتماع المعرفة، فهو في الصفحة نفسها استخرج الكلمات ذات الدلالات الإشارية، حينما أفرد بعض الكلمات مثل: «قُطب، فلك، سلطان، غياث، باب، آية، نائب، وحجة»[3].

ويدعو مُغنية طلبة العلوم، إلى أن ينظروا «إلى الحقيقة والجوهر، لا إلى الشكل والمظهر، فلا تخدعه الألقاب والكلمات البراقة، كسماحة الشيخ، وسيادة المطران، وعطوفة الرئيس، ودولة الرئيس، وما إلى هذه مما تداولتها ألسُن المتكلمين وأقلام الكاتبين»[4]. ويتأسف لما أسماه

---

(1) المصدر نفسه، ص 287.

(2) المصدر نفسه.

(3) المصدر نفسه.

(4) المصدر نفسه، ص 319.

بمهزلة المهازل، أن يطلق لفظ «علاَّمة، حجة الإسلام، على كل طالب غِر (وإمام وآية الله) على كل فارغ ومتزمِّت، فـ(مجتهد أكبر) على كل مدّعٍ، وصاحب السماحة وصاحب الفضيلة، على كل جاهل وسخيف»[1]. حتى أطلقت هذه الألقاب على رجل عامِّي «في هذا الزمن الرديء»[2]. ويتحسَّس مُغنية الوضع النفسي لهذه الظاهرة، ما بين المصفقين والمنافقين. ويعتبرها من نواقص المكانة الاجتماعية، ويؤكد على «أن مكانة الإنسان وشخصيته تنبعان من ذاته ومواهبه، لا من الأزياء والألقاب، ولكن الذي يشعر بالنقص في نفسه، قد يُخيَّل إليه أن الكلمات والألقاب تسد ما فيه من فراغ»[3].

وتتبَّع مُغنية الجذور النفسية للظاهرة اللَّقبية في الواقع الاجتماعي، من عهد العرب القدماء، بتمجيد الآباء وعزة النفس ورفض الخضوع. وفسَّر أسبابها، حينما ردها إلى واقع اجتماعي مغاير «ثم تسرَّبت عادة التعظيم إلى العرب في الجاهلية من الأعاجم، مستشهداً بقول الرسول (ص) «لا تفعلوا فعل الأعاجم»[4]. فالإسلام يرفض الطبقية وألقابها، فلا ألقاب طبقية في الإسلام. ولذلك يعتبر أن من أسباب تفتت قوة المسلمين إلى دويلات وإمارات، العوامل التي أدت إلى كثرة الألقاب الفارغة، في الأوساط السياسية والدينية، حيث تسمى أمير القطر والناحية بالمنتصر والناصر والقادر والمقتدر والمظفر، حتى قال الشاعر الساخر:

(1) المصدر نفسه، ص 292.
(2) المصدر نفسه.
(3) المصدر نفسه، ص 288.
(4) المصدر نفسه، ص 289.

ألقاب مملكة في غير موضعها كالهر يحكي انتفاضاً صورة الأسد

وأطلقت ألقاب «علامّة، وإمام وحجّة الإسلام، على كل ذي جُبة وعمَّة، حتى اختلط الحابل بالنابل. . . يضاف إلى ذلك تهمة الخيانة والعمالة ببعض المتسمِّين باسم الدين»[1]. ولا يدل ذلك إلا على الفوضى في صفوف طلاب العلوم الدينية. ف«يترك الطالب وشأنه لا امتحان ولا رقيب، مما أدى إلى كثرة الدعاوى الفارغة الكاذبة، والألقاب الفارغة، ودلَّل على هذه النقطة بامتحانات للتقدم لمنصب القضاء وضحالة المرشحين إليها»[2]. وأرجعَ سبب ذلك إلى آفات، منها: «طفرة، قفزات، بعض التلاميذ من صف أدنى إلى صف أعلى، قبل الانتهاء من الأول، وعدم الشعور بالمسؤولية عنه، حب الظهور عند آخرين، والإسراع إليه قبل إكمال العدة»[3].

وقد بلغ طلاب الحوزة من سوريا، والحجاز، والبحرين وإيران، والتبت وروسيا، والهند 80.000 طالب، وكان عدد اللبنانيين حينها ما بين 60 و70 طالباً.

أما عن أوضاع الطلبة، فيُقبل الطالب «دون أن تُعرف هويته وحقيقته وبلده وأسرته. ويحصل الطالب على عدة أشياء منها:

- الخبز.
- غرفة صغيرة بالمدرسة بالمجان.

---

(1) المصدر نفسه، ص 290.

(2) المصدر نفسه، ص 259.

(3) مُغنية، محمد جواد: **فلسفة الأخلاق في الإسلام**، ص 166.

ـ أستاذ عارف من غير مُقابل.

ـ كتب للدراسة الموقوفة.

ـ الدواء»[1].

إلا أنَّ الطالب «القريب السعيد، من كان له ولي وكفيل يتعهده من حين إلى آخر، بحوالة مالية»[2]. وكان «بعضهم يجثو على ركبتيه في رسائله لتاجر أو مهاجر، يستعطفه ويسأله العون، بلسان مرتجف وحزين، ومعظمهم يعيشون في عفة واغتراب، يُنهكهم العوز والحرمان»[3]. في أواسط هؤلاء «قرأت في الصحيفة أن روكفلر يملك 500.000.000 دولار، علَّق طالب آخر، قاتله الله، اللعين يكتنز الأموال، فقال الأستاذ على الفور مستنكراً، وأعجب وأغرب، أنه استطاع الحج إلى بيت الله الحرام ولم يفعل»[4].

أما عن التخرج والشهادة فـ«تُسمى الإجازة بالنقل عن الشيوخ... فيأذن للتلميذ المتخرج عليه، بأن يروي ما سمع منه، إذا وَثِق من حرصه ودقته في النقل، بل أجاز البعض أن يروي عنه، ما لم يسمع منه، إذا أخبره الثقة بما قال»[5]. ويتهكم ساخراً من مقارنة أجراها بين الجامعات الحديثة، التي تضم مختبرات ومعامل جامعية... وبين الحوزة: «ينطلق إليها التلاميذ من قاعة الدرس، ليجربوا النظريات التي سمعوها من

---

(1) مُغنية، محمد جواد: **تجارب محمد جواد مغنية**، ص 61.
(2) المصدر نفسه، ص 38.
(3) المصدر نفسه.
(4) المصدر نفسه، ص 44.
(5) المصدر نفسه، ص 23.

الأساتذة، وينطلق البعض من حلقات الشيوخ إلى بلده حاملاً ورقة تجيز له أن يُلقِّن كما تلقَّن، أو أنه جد واجتهد وفرغ من المعقول والمنقول»[1].

وقد أثَّرت فيه الأساليب التقليدية، إلى الحد الذي جعله يقول: «لقد اخترت طريقاً خاصاً وهو أن لا أقرأ في اليوم إلا درساً واحداً. . .، وإذا عجزت عن فهمه وهضمه أعدته في اليوم الثاني، ولا شيء أصعب عليَّ من أن أتجه إلى الدرس الجديد، ولم أكن قد فهمت الدرس السابق»[2].

ب ـ مهمة العلماء:

أما مهمة العلماء، كما يشير إليها لفظ «الشيخ» و«الخوري»، وما إليهما، فترتبط ارتباطاً وثيقاً بالدين، كما هو في حقيقته، فهو ليس عمَّة وقلنسوة، ولا صليباً ولا هلالاً، وإنما هو قوة عُليا منزهة عن الجهل والهوى. . . الحق يعلو على كل شيء. . . هذا هو الدين كما نزل على الأنبياء، وكما صرح به النقباء، ليبلغوا به غاية الناس، لا غاياتهم، ويحتجوا به بالصالح لا بشهواتهم.

من خلال هذا التعريف «تعرف من هو رجل الدين ومهمته ووظيفته، إنه مثال الحق والخير، والداعي إلى الحق والخير، باسم الإنسانية لا بدافع الطائفية، إنه ظل الله في الأرض»[3]. ويذهب مُغنية أبعد من ذلك، بعد فعل الواجبات وترك المحرمات، ليحدد بعض الصفات السلبية الأخرى. «ولا يُقسِّم الناس على أساس طائفي أو إقليمي أو

(1) المصدر نفسه، ص 24.
(2) المصدر نفسه، ص 33.
(3) مُغنية، محمد جواد: **تجارب محمد جواد مغنية**، ص 296.

عنصري، بل على أساس الطيب والخبيث، المخلص والخائن، المُحق والمبطل[1]، وعلى العلماء أن يدعوا الناس إلى تعلم الدين، أي الالتزام بمطالبهم الحياتية، والدفاع عنهم، إلى حلّ مشاكلهم وحل نزاعاتهم»[2]. «وعلى العالم أن يتحمل المسؤوليات، تجاه الناس، المسلوبة حقوقهم. وإن الشعب يحترم العالم الشجاع الحازم، الذي يناضل في سبيل إحقاق الحق، ويضحي من أجله، وإن الشعب يقدِّر رجل الدين الذي يتبنّى قضاياهم»[3]. يشكل ذلك أيضاً معرفة الحس السليم، وعلى ما يبدو فإن نظرة (غورفيتش) كانت صحيحة، حينما لاحظ «أنه كلما كان المجتمع أثقف، كان دور المعرفة الحسية أقل، وكلما كان المجتمع أمياً، كان دور هذه المعرفة أعظم»[4]. يقول مغنية: «ألقت عليَّ الحياة درساً، تعلمت من هذا الدرس الجديد، أن العلم بشيء لا يستلزم العلم بكل شيء، فمخترع القنبلة الذرية قد لا يجيد فهم الشعر أو الكلام بالسياسة. تعلمت أن المقاييس الصحيحة، يجب أن تؤخذ من صميم الحياة، لا من صميم الذات»[5].

ويؤكد مُغنية «أن التجربة تعلِّم الإنسان ما لم يعلم، ولكن مصدر العلم والمعرفة لا ينحصر بالتجربة، ولا مصدر التجربة ينحصر في التحليل في المعمل والمختبر»[6]. ويستطرد قائلاً: «لا فرق بين المعرفة

---

(1) المصدر نفسه، ص 297.
(2) المصدر نفسه، ص 80.
(3) المصدر نفسه، ص 131.
(4) غورفيتش، جورج: **الأطر الاجتماعية للمعرفة**، ص 36.
(5) مُغنية، محمد جواد: **تجارب محمد جواد مغنية**، ص 81.
(6) المصدر نفسه، ص 7.

التي تأتي عن طريق التجربة مباشرة، وبين المعرفة التي تأتي نقلاً أميناً عن الخبير المجرب»[1].

ولقد وعى محمد جواد مُغنية، المعرفة التي أطلق عليها (غورفيتش) «المعرفة التقنية»، وأكد «غورفيتش» ما توصَّل إليه مُغنية: «إنه من الخطأ ربما حصر المعرفة التقنية فقط، بمعرفة استخدام المادة، ومن ثم الخطأ في خفضها إلى التكنولوجيا»[2]. وقد أشار إلى هذا الأمر في المفردات التالية: فضاء، الأدوية، التلقيح الصناعي، التزام، المعمل، التناسخ، المختبر، التجربة.

ويحلِّل مغنية إعراض الناس عن رجال الدين، أو يُرجعه إلى اختلاف الأفراد والأدوار «فمنهم من لم يستمع له الناس، إذ لا أثر له في نفوسهم، ولا يمت إلى شؤونهم المعيشية بشيء... ومنهم من ابتغى الرئاسة أو الوظيفة، فلم يحصل منهما على شيء، ومنهم من ضاقت عليه سبل العيش، وآخرون تهالكوا على التعظيم والتقدير، وكان نصيبهم الحرمان، ويرجع ذلك ـ لأن الرأي العام لا يراهم أهلاً لذلك»[3]. «ومنهم مُعمَّم أو مُقلْنس، يكون ذيلاً لأمير في الخليج أو لملك في مملكة، أو لرئيس في جمهورية»[4]. ومنهم من اتخذ سمة الدين وسيلة للارتزاق، وستاراً للخيانة والعمالة. ومنهم من ألَّف المنظمات والأحزاب التي تعمل بوحي من الصهيونية، وفي الوقت نفسه تحمل اسم

---

(1) مُغنية، محمد جواد: **تجارب محمد جواد مغنية**، ص 7.

(2) غورفيتش، جورج: **الأطر الاجتماعية للمعرفة**، ص 37.

(3) مُغنية، محمد جواد: **تجارب محمد جواد مغنية**، ص 80.

(4) المصدر نفسه، ص 17.

الإسلام والمسلمين للخداع والتضليل»[1]. «ومنهم من عرف واجبه تجاه نفسه ودينه وأمته. . . فأوقف حياته للصالح العام، وسعى لإعلاء كلمة الحق. . . فشيّد المساجد والنوادي والمعاهد، وألّف الكتب العلمية والأدبية والدينية والتاريخية. . . فلا يسوغ الحكم على العلماء بحكم واحد، وجعلهم في الميزان سيّان»[2].

ويلخِّص وظيفة العلماء بأنهم «ورثة الأنبياء في التبليغ والاجتهاد»[3]. وحذَّر من بعض المُعمَّمين الطفيليين الشواذ، حيث «يصخبُ ويغضب على الذين يفهمون الدين على حقيقته، ويحكمون عليهم بالكفر والفسق»[4]. وناشد الناس التأسي بالعلماء، والاقتداء برجل الدين»[5].

إلا أن بعضهم «تخرَّج في النجف، كالعديد من أئمة الفقه والدين، وأعلام الأدب، عاش بعض هؤلاء حياة البؤس والألم حتى قال أحدهم «كدتُ من الجوع آكل الحصير، وأستاذي كافح وصبر على الفقر، أكثر من خمسين سنة»[6].

ويتابع مُغنية تقريعه لمن يتزيُّون بلباس الدين وهم منه براء «وأيضاً فينا نحن المسلمين، ضالة في من يلبسون ثوب الدين وفي غيرهم

---

(1) مُغنية، محمد جواد: **التفسير الكاشف**، ج5 ص 44.

(2) مُغنية، محمد جواد: **الوضع الحاضر في جبل عامل**، ص 45.

(3) مُغنية، محمد جواد: **صفحات لوقت الفراغ**، ص 27.

(4) مُغنية، محمد جواد: **قيم أخلاقية في فقه الإمام جعفر الصادق**، ط1، دار التعارف للمطبوعات ـ بيروت، 1977 ص 50.

(5) مُغنية، محمد جواد: **الوضع الحاضر في جبل عامل**، ص 54.

(6) مُغنية، محمد جواد: **تجارب محمد جواد مغنية**، ص 47.

يَمتهِنُ الخيانة والعمالة لقوى الشر والطغيان، ولكن هذه الحثالة معروفة»[1].

ولقد اكتفينا ببعض الشواهد، التي شكَّلت وعياً معرفياً في ذهنية مُغنية، تجاه علاقته بالآخر. إلاَّ أنَّ الغريب في الأمر، أن يقرر «غورفيتش» ما يأتي: «لم تلعب معرفة الآخر أي دور معتبر في المجتمعات، من النسق الأبوي أو الإقطاعي»[2].

ج ـ المراجع

إنَّ منصب المرجعية، لا يخضع «صاحبه لأية فئة أو جهة، أو سلطة. وهو يحدد هويته الشخصية وطريقة معرفته، ولا ترجع عظمة المرجع الأعلى إلى علمه، بقدر ما هي في صلابته ومقدرته على مجابهة المغريات، وكبح شهواته»[3]. وفي موضع آخر، يؤكد ميزة استقلال المرجع بذكر «استقلال منصب الرئاسة الكبرى عن الساسة والسياسيين، وتعيين الرئيس الأول، واختياره للمنصب الأكبر للعِلم والعدل فقط لا غير، لا بمرسوم من حاكم، ولا شفاعة ظالم، ولا بانتخاب من منظمة معينة أو أفراد معدودين»[4]. وقد حددت الأوساط العلمية في الحوزة الشيعية، صفات من يقوم بهذا المنصب، بواحدة من ثلاثة: الحس والتجربة، أو شهادة العدول من أهل الخبرة، أو الشيّاع المفيد للعلم، كحُسن السيرة، وقوة الشخصية، والصبر على العلم، وبعض المزايا

---

(1) المصدر نفسه، ص 55.
(2) غورفيتش، جورج: **الأطر الاجتماعية للمعرفة**، ص 35.
(3) مُغنية، محمد جواد: **تجارب محمد جواد مغنية**، ص 293.
(4) مُغنية، محمد جواد: **الآخرة والعقل**، ص 230.

الخُلقية. ويضيف: «أن تكون له خبرة بالناس والأشخاص...، وحس اجتماعي تعرف به المقاصد والأهداف...، وأن يَلمَّ بالأوضاع العامة والأحداث المهمة...، وأن يكون قيادياً»[1].

ويتطرق مُغنية إلى «نفقات المرجعية والدخل لمنصبها، فمن الأخماس والزكوات والأوقاف، وتبرعات يقبضها المرجع ويوزعها على الطلاب»[2]. «والمرجع الأعلى يمثل دور الجابي والموزع، في آن واحد»[3]. و«يسوغ له أن يتناول منه بمقدار الكفاف، لسد الحاجة الشخصية»[4]. ويلاحظ مُغنية بالنسبة للشؤون المالية للمرجعية أن هناك أموالاً طائلة من الأخماس والزكوات من المُحسنين والأغنياء ولا تصرف فيها بكفاءة، حتى ولو كان للمرجع خبرة تامة بالإدارة والتنظيم لأنه يصعب القيام بالمهمَّتين معاً؛ التدريس وإدارة الجامعة.

أما عن طريقة توزيع الأموال فيقول مغنية: إن «الرئيس يستقل في التصرف بالأموال، لا يسأله أحد كم هي، ولا أين هي، ولسنا نشك في نزاهته وأمانته، لكن العدالة والكفاءة العلمية شيء، والتنظيم الإداري شيء آخر»[5].

أما لعلاج هذه العلاج لهذه الفوضى فيرى أنه «لا بد من أن يختار الرؤساء الأكفاء لهذه المهمة، يُنفذونها بدقة وأمانة، ويقدمون له الحساب

(1) مُغنية، محمد جواد: **من ذا وذاك**، ص 121.
(2) مُغنية، محمد جواد: **تجارب محمد جواد مغنية**، ص 294.
(3) المصدر نفسه.
(4) المصدر نفسه.
(5) مُغنية، محمد جواد: **من هنا وهناك**، ص 34.

عما يقومون به من أعمال، وينصرف هو للتدريس والفتيا»[1]. ويذكر المرحوم الشيخ محمد حسن الكاظمي، المرجع الأول للطائفة الشيعية، «كانت تَرِدُ إليه الأموال من الأقطار الشيعية كافة، فيقسِّمها على الطلاب والمُعوزين، ولا يدَّخر منها لأهله قليلاً أو كثيراً، ولا يستأثر عن أصغر طالب برغيف»[2]. ويُعدد موارد النجف من الأوقاف والأخماس والصدقات، فهي «تأتي من الخارج ومن الزوّار، والجنائز التي ترد إلى وادي السلام من أقطار شتَّى»[3]. ويحدد في سياق آخر الوسيلة «وهي إشراف الأمناء والأكفاء، على الحقوق والأموال، والداخل منها والخارج، والتوزيع بالعدل على من هو أهل، دون الكُسالى والمُتخمين، الذين يسكنون الفيلات، ويتنعمون بمكيفات الهواء والثلاجات»[4].

وحول الرئاسة يرى أنه ليس لها تخطيط أو نظام معين، بل هناك خليط من الحواشي، وعندما برَّر عدم الرد على طالب عراقي، قال: «لعل الكاتب طالب مسكين، عقَّب عليه بعض الحواشي والهوامش، فأُلقي في سلة المهملات»[5]. ويشير في موقع آخر: «ليس للرئاسة تخطيط معروف، ونظام معين، يلتزمه رئيس الحوزة والمرجع الأول، فكل من يتولى الرئاسة له نظام مستقل قائم بنفسه»[6].

---

(1) المصدر نفسه.
(2) مُغنية، محمد جواد: **صفحات لوقت الفراغ**، ص 171.
(3) مُغنية، محمد جواد: **تجارب محمد جواد مغنية**، ص 38.
(4) المصدر نفسه، ص 174 ـ 175.
(5) مُغنية، محمد جواد: **صفحات لوقت الفراغ**، ص 174.
(6) مُغنية، محمد جواد: **من هنا وهناك**، ص 33.

لذا يرى أنه لو قُيِّضَ له أمر المرجعية، فسيقوم بعدة إجراءات حيث يقول:

«1 ـ لو كنتُ المرجع الأعلى في النجف الأشرف لرفضت المعونات من الأيدي القذرة، التي تحاول التستر بدماء الأبرياء. . .

2 ـ ولأنشأت محطة للتلفزيون ومحطة للإذاعة، ودوراً للنشر، ومطبعة على أحدث الطراز»[1].

ولو كان له الاختيار، لاختار «فئة تشرح الإسلام بأوضح بيان، وأخرى من أهل الاختصاص بالتربية، يوجهون الأسر الإسلامية، وثالثة تتحدَّث عن مشاكل المسلمين في بلادهم، وفي شرق الأرض وغربها»[2].

أما عن علاقة الحوزة بالواقع الاجتماعي «فتطورها جمودها»[3]. ويتساءل في معرض الحديث عن التطور «أيْن المصادر إلى هذه المواضيع؟ وأين قانون جامعة النجف، وتحديد اختصاص المرجع الأعلى؟ وأين الدولة والجامعة التي تعترف بشهادة النجف»[4]. أما «البعثات النجفية إلى البلاد الإسلامية، وأثر النجف في الثورات التحرريَّة، واللغة العربية، والشريعة الإسلامية، والقوة الشعبية في النجف، والشهادات العلمية؟ فكلها عنده بمثابة «قصة وغصة»[5]. إنَّ «بعض الأساتذة يُفسد عقل التلميذ بأساطير، ما أنزل الله بها من سلطان،

(1) مُغنية، محمد جواد: **صفحات لوقت الفراغ**، ص 175.
(2) المصدر نفسه، ص 176.
(3) مُغنية، محمد جواد: **تجارب محمد جواد مغنية**، ص 65.
(4) مُغنية، محمد جواد: **تجارب محمد جواد مغنية**، ص 65.
(5) المصدر نفسه، ص 56.

ويصرفه من غير قَصْد، عن الحياة ومشكلاتها كالاستعمار ـ والظلم الاجتماعي والتفرقة العنصرية»[1].

إن أهم دور للحوزات والجامعات المثيلة في العالم الإسلامي، يكمن في أنها قامت بالمحافظة على استقلال الأمة في طور الحركة الوطنية ضد المستكبرين الأجانب، وقامت أيضاً بالمحافظة على التراث في طور البناء والتقدم الاجتماعي، إلا أنها لم تمد آفاقها في قيادة المجتمع، كمساهمتها في ثورة العشرين في العراق، بل ظلت في حدود ردود الأفعال التي ينتهي مفعولها بانتهاء المبررات التي قامت من أجلها الانتفاضات. لأنها لم توظّف مشاريع برامجية إسلامية كمثيلاتها تؤهلها لقيادة المجتمع في التجمعات غير المنتظمة، على امتداد المنطقة العربية والعالم الإسلامي «إذ يمكن للتجليات الاجتماعية والتجمعات غير المنتظمة، أن تؤثر بدورها في الظروف المناسبة، كالظروف الأهلية والدولية والثورات، والحركات الثورية الواسعة النطاق، وتؤثر بدورها في الأطر الاجتماعية التي تشتمل عليها، سواء من الوجهة المعرفية، أم من وجهة أخرى»[2].

ويرجع الأثر في وعي مغنية للدور الاجتماعي والتاريخي للنجف، بل والوظيفي في المحكمة الشرعية إلى أمرين في منتهى الأهمية:

الأول: «كتاب **الأزهر في ألف عام** للأستاذ محمد عبد المنعم خفاجي»[3].

والثاني: شخصية الشيخ محمد عبده فقيهاً وأستاذاً وقاضياً.

---

(1) المصدر نفسه، ص 53.

(2) غورفيتش، جورج: **الأطر الاجتماعية للمعرفة**، ص 29.

(3) مُغنية، محمد جواد: **تجارب محمد جواد مغنية**، ص 64.

أثر الحوزة في تكوين الأطر المعرفية عند مُغنية

بادئ ذي بدء، لابد من تلمس تصوُّر الإطار الاجتماعي في ذهنية مُغنية، وموقفه من الإنسان، هذا الكائن الاجتماعي الذي عبّر عنه أفلاطون، بأنه حيوان اجتماعي. يقول مغنية: «إن الإنسان في حقيقته نفس البيئة التي يعيش فيها، ونفس علاقاته الاجتماعية، والظروف التي تحيط. ولذا إن الإنسان هو بيئة الإنسان»[1].

ويذكِّرنا مُغنية بنظرية الواقع الاجتماعي، المؤثّر في شخصية الفرد عند «إميل دركهايم»، في نظريته عن العوامل الاجتماعية المؤثّرة في الأفراد، إلاّ أنَّ مُغنية يُرتِّبُ على هذا الكلام أثراً «وعليه ينبغي أن يكون خريجو النجف، من الذين آمنوا وعملو الصالحات، أو لا يكون فيهم لص مُحتال على الأقل»[2]. غير أنَّ هذه النظرية لم تَرُقْ لمُغنية، وبصفته عالم دين، يرى أن الإنسان هو الفاعل الاجتماعي. فقد ناقش النظرية كما يأتي: «إن الذين قالوا عن الإنسان هو بيئة الإنسان، ينظرون إليه من جانب واحد من خلال البيئة والمادة التي وهبوها أو حصروا بها كل شيء، أما الذات فليست عندهم بشيء... ولو صح هذا، لكانت البيئة إلهاً يخلق كل شيء، ولكان أفرادها كلهم أخياراً، أو كلهم أشراراً ـ ويستخدم مُغنية أداة الإضراب والتصعيد (بل)، حينما قال ـ بل لما جاز أن يُوصف الإنسان بشيء من ذلك، لأنه كريشة في مهب الريح»[3].

---

(1) مُغنية، محمد جواد: **مع علماء النجف الأشرف**، المكتبة الأهلية ومكتبة النهضة ـ بغداد، 1962 ص 6 ـ 7.
(2) المصدر نفسه، ص 7.
(3) المصدر نفسه.

إلا أن مُغنية، لم يتطرف كثيراً في رفض النظرية، حيث اعترف بتأثيرها، وإن كان من ناحية علمية منطقية، يرفض أن يتعامل مع الإنسان من خلال البُعد الواحد، بل يرفض الاتجاهات الأُحاديَّة للأشياء. «أجل إن البيئة شيء له فعالية، ما في ذلك ريب، ولكنها ليست كل شيء، وكذلك الذات شيء له فعالية، تتجلَّى في الشجاعة ونُكران الذات، في الذكاء والعبقرية، في العلم والحكمة. فصدق من قال: إنَّ قوماً موتى تحيا القلوب بذكرهم، وإنَّ قوماً أحياء تموت القلوب برؤيتهم»[1].

بعد تلمس، الوضعية الاجتماعية عند مُغنية التي أضفاها على المجتمع، لابد من تلمس الوضعية الاجتماعية للمؤسسة العلمية، وأثرها المعرفي في شخصية مُغنية، لغة، وفقهاً وأصولاً وفلسفة.

أ ـ اللغة العربية:

لقد شكَّلت المواد العلمية تأثيراً كبيراً، في شخصية مُغنية المعرفية والاجتماعية.

وإذا قُمنا بمقابلة المحاور الموضوعية لمؤلفاته، بالمواد العلمية في الحوزة، يتبين أن بينهما عموماً وخصوصاً من وجه. فالخصوص ينسحب على المواد العلمية، والعموم ينسحب على الواقع الاجتماعي، تأثراً وتأثيراً. وقد توزعت هذه المواد بين: النحو (**الأجرومية، قطْر الندى، ألفية ابن الناظم، مغني اللبيب، حاشية الملا عبد الله، مطول التفتازاني وتعليقات الحلي والجرجاني والسكاكي**. وعلم المعاني: (**الفقه، الرسائل للشيخ الأنصاري، الأصول، كفاية الخراساني،**

---

(1) المصدر نفسه.

المكاسب وتقريرات النائيني، والجواهر والمسالك والحدائق، ومفتاح الكرامة، وملحقات العروة الوثقى، وبلغة الفقيه والمستمسك، وتحقيقات الشيخ الأنصاري، وتعقيبات الخراساني والنائيني). وتتحدد أهمية هذه المواد، من خلال كونها آليات ووسائط في تحليل النص، بعد إدراك العلاقة ما بين اللفظ والمعنى.

فمن البديهي القول: إن علوم اللغة هي من الحياة في الصَّميم، ولها دورها الفعال في التفاهم بين البلدان والأقطار، التي تتعلم هذه اللغة، وربط بعضها بالبعض الآخر، وهي الوسيلة الوحيدة في معرفة التراث الضخم في شتى الميادين. ويعزو عدم توافر كوادر في مضمار الكتابة والنثر، إلى أنه «ما زال بينها وبين الأساليب الحديثة مراحل نقاط، فالمدرسة الأدبية الحديثة قد تركت أثرها وطابعها في النثر العربي الموروث وفي الشعر، ولكن تأثير هذه المدرسة في النثر، كان أقوى بكثير من تأثيره في الشِّعر، حتى كادت تنسخ الأسلوب القديم في النثر من الأساس، [وبدلاً من أن يُركز على موقف المؤسسة من التغييرات، أرجعها إلى أن الناس فهم]... لا يستسيغون المناهج القديمة»[1]. والْتفت إلى أساس الإجابة، وأرجعها إلى أن النجف «ما زالت تحتفظ بطابعها الإسلامي العربي، المُوغل في القِدم، وأنها أبْعد الجامعات عن كل ما اسْتَجدّ، من المناهج والأساليب والغايات الفنية»[2]. وا«النجف أحْوج إلى النثر والكتابة منها إلى الشعر والنظم. ليسمع صوتها الشرق والغرب، ولتفرض عظمتها على البعيد قبل القريب»[3]. ومن جهة أخرى

(1) مُغنية، محمد جواد: **تجارب محمد جواد مغنية**، ص 67.
(2) المصدر نفسه.
(3) مُغنية، محمد جواد: **تجارب محمد جواد مغنية**، ص 68.

«فقد لاحظت وأنا أتابع الحركة الفكرية، للعلماء والأدباء المفكرين منهم القدامى والمحدثين، ومن حيث لا أشعر، انعكست مشاعر أولئك الكتاب والمؤلفين، واهتمامهم بالعظماء من رجالهم فعبَّرت عن هذا»[1]. فـ«منذ 21 سنة تخرجتُ في مدرسة النجف وعُدت إلى بلادي وأنا أحمل معي أحلاماً ورؤى وإيماناً بأن لي رسالتين أو مهمتين: الأولى الإرشاد والتعليم وفصل الخصومات، وما إليهما، مما تستتبعه واجبات رجل الدين من إجراء عقود الزواج، والشهادة على الطلاق، والصلاة على الجنائز. أما الثانية فتعود إلى تقرير المصير، مصيري أنا وبخاصة أن أبتعد عن الحزبيات وأسلك كل سبيل ـ إلا سبيل الرياء ـ مما يبعثُ على الثقة علماً وفضلاً»[2].

ويمكن تلمُّس هدفية ما يكتب من خلال ـ فاء العطف ـ التي تفيد الترتيب والتعقيب على صحة المدعى بدلالتها الحرفية، كتعبير عن موقف سريع متلاحق «فإن جامعة النجف لا تبتغي من مناهجها ودروسها مجرد الحفظ وحمل الشهادات، وإنما تستلهم في كل درس تلقيه على طلابها روح آل البيت (ع) الذين قُتلوا وشُرِّدوا أو سُجنوا... من أجل كرامة الإنسان»[3].

إن كتاب مغنية «مع علماء النجف» يشكل فيه التاريخ وعياً معرفياً بذاته من جهة واجتماعياً من جهة ثانية، وكذلك بالمؤسسة التي تخرّج فيها من جهة ثالثة: «لننظر إلى تاريخ النجف نظرة علمية مجردة عن

---

(1) مُغنية، محمد جواد: **مع علماء النجف الأشرف**، ص 5.

(2) مُغنية، محمد جواد: **من هنا وهناك**، ص 268.

(3) مُغنية، محمد جواد: **مع علماء النجف الأشرف**، ص 6.

التعصب والتمييز»، ومن خلال استخدام أسلوب الاستفهام الاستنكاري ـ يتساءل «هل خرَّجت أبطالاً مفكرين...؟ أو فقهاء يعرفون الطاهر والنجس..؟ ويُجيبنا التاريخ بأن النجف خرجت مفكراً عظيماً عارض الاحتكارات الاستعمارية وقضى عليها، كما خرجت عظماء، حاربوا الاستبداد والمستبدين، ودعوا إلى الحرية وقاتلوا المستعمرين»[1]. ثم يأخذ بتعداد الأشكال المتنوعة «وهزُّوا الكيان البريطاني... وضعضعوا العرش العثماني... وأفزعوا القيصرية الروسية... وأخافوا الملوك القاجاريين، ومن جهل هذه الحقيقة فقد جهل التاريخ المُنصف»[2].

ب ـ علم أصول الفقه:

يبرزُ في هذه العلوم الجهد العقلي الاستدلالي، ومن هنا كان اهتمام الجامعات العلمانية والدينية بها. ويبحث علم الأصول «عن مداليل صيغ الألفاظ وهيئاتها، كالأمر والنهي والعموم والخصوص»[3]. وعن حكم العقل بقبح الشيء أو حُسنه، وهو العنصر الهندسي للفقه.

ويستنكر مُغنية بعض المباحث، التي منها المعنى الحرفي «الذي درسناه نحن في كتب الأصول عند أساتذة النجف، لا يمتُّ بأي سبب إلى الفقه واستنباط الأحكام»[4]. فـ«ما زالت عقلية أفلاطون وأرسطو

---

(1) المصدر نفسه، ص 108.

(2) المصدر نفسه.

(3) مُغنية، محمد جواد: **تجارب محمد جواد مغنية**، ص 56.

(4) مُغنية، محمد جواد: **علم أصول الفقه في ثوبه الجديد**، ط8، دار العلم للملايين ـ بيروت، 1980 ص 32.

والملا صدرا تسيطر على مدرسة النجف وقُم... ونقول العلم يُطلب كفاية، لأنه شريف وفضيلة بذاته، وإنه في واقعه وحقيقته تأمل عقلي خالص وتفلسف نظري بحت، وإن المحقق المدقق هو من يُتقن الحوار والجدال، ويُفحم من يعارض رأيه وقوله بالأقيسة المنطقية والإلزامات العقلية. أما التطبيق العملي وخدمة الحياة وحل مشكلاتها، فيأتي على الهامش بل لا وجود له»[1].

ج ـ الفقه:

«أما الفقه فيستخرج الأحكام من مظانها، لجميع ما تتطلبه الحياة ومحال أن ينتظم المجتمع دون ـ هكذا ـ هذا العلم، فأُنْشِئت له مجالس التشريع، وخُصصت لتدريسه كليات الحقوق والقانون»[2].

ويدور الخلف في فلك السلف ويُعيد اللاحق ما قاله السابق باللفظ، والمعنى، مع العلم بأن قسم المعاملات في الشريعة الإسلامية يتسع كثيراً للتجديد.

د ـ الفلسفة:

يتساءل مُغنية: «لماذا لا يثبتون بالأرقام للعالم كله، أن للمسلمين فلسفة مستقلة عن كل فلسفة، وأنهم مُؤسسون لا ناقلون عن اليونان، فهل تتحقق أمنيتي هذه؟»[3].

إن تشخيص مُغنية للعجز، الذي تعيشه الحوزة في مجال الفقه

---

(1) مُغنية، محمد جواد: **تجارب محمد جواد مغنية**، ص 52.
(2) المصدر نفسه، ص 56.
(3) المصدر نفسه، ص 63.

والأصول والفلسفة دون تطبيق العملي، لهو من الصرخات التي تستحق النظر والاعتبار.

وهو يعزو سبب هذا العجز إلى التبعة الفكرية، حيث وقع فيها العالم الإسلامي، نتيجة السير على خُطى الفلسفة اليونانية، حيث «احتقر أفلاطون وأرسطو، ومن على فلسفتهما، العمل ونفروا منه لأنه بشتى أنواعه عار يختص بالعبيد، والشريف من يحيا حياة الفراغ والبطالة، ويعفيه الأرقاء من كل جُهد جسدي، إذن فلم يبقَ للعلم الأعلى أية ثمرة، إلا مجرد النظر والتفكير والتعمق في التحليل وأية محاولة لاختبار صحة الفكرة في عالم التطبيق والعمل تهوي بالعلم إلى الأسفل»[1]. وكان يهدف إلى تطبيق العلوم الحوزوية في الواقع. «وقد حاولت أن أطبق آيات القرآن على حياتنا الاجتماعية وأربطها بأفعال الناس ما استطعت»[2].

إن النتائج التي ترتبت على مواقف مُغنية السياسية منها والاجتماعية، هي التي كانت سبباً في عزله عن القضاء «لا يصرفني عن ذلك خوف على عيش أو منصب»[3]. ولقد ربط بدقة واعية منهاج مدرسة النجف الأشرف بالواقع الاجتماعي، فالعلاقة وطيدة بين النجف وثورة العشرين، ولقد اتضحت تلك العلاقة في ذهن مُغنية، حينما رجع إلى بلاد عاملة «لقد أدركت أنه لا فائدة من التعليم والإرشاد، ولا جدوى من الدين والفلسفة، إلا في مجتمع صالح يسوده العدل والسلم

---

(1) مُغنية، محمد جواد: **تجارب محمد جواد مغنية**، ص 52.

(2) مُغنية، محمد جواد: **صفحات لوقت الفراغ**، ص 173.

(3) مُغنية، محمد جواد: **من هنا وهناك**، منشورات مؤسسة الأعلمي ـ بيروت، 1968 ص268.

والرخاء، أدركت أن الإصلاح يجب أن يبدأ من الجذور لامن الفروع»[1].

هنا لا بد من السؤال: ما هي المعرفة التي تلقاها مُغنية، بشأن علاقة الحوزة بالواقع الاجتماعي؟ إذ ما زالت الحوزة تعتبر أن العلوم الاجتماعية، لا جدوي منها، ويعدها البعض الآخر أنها علوم منهجية، على الرغم من أنها تتقاطع مع مهمات رجال الدين، وبخاصة في عملية التبليغ، التي لا تخضع لأية منهجية ولا إعداد مسبق، لدرجة أن المُبلِّغ لا يتلقى أية معايير، تمكنه من تشخيص الواقع بدقة. وهو يعتمد على الإعداد الذاتي، الذي غالباً ما يأتي عفوياً «أدركت أن علينا نحن رجال الدين أن نوجه همنّا واهتمامنا لمحاربة الغش والخداع والتضليل»[2].

إننا لا نتفق مع هذه النظرة، لأنها تفتقر إلى برامج عمل، وتخضع لظواهر اجتماعية تحكمها سُنن اجتماعية، كشفت عنها العلوم التربوية والاجتماعية. وللتدليل على صوابية ما نذهب إليه فإنّه يعتبر أن رجال الدين فئة قادرة على تحقيق ذلك بوسائل منها: «أن نكون صريحين مع أنفسنا ومع الناس، ونتعاون مع جميع الفئات والأفراد، على كل ما يحقّق جهة من جهات الخير، ونُعلن للملأ أن الدين شُرِّع لصالح المجتمع، وأنه خاضع لمقاييس العقل، وأنه يعبِّر عن آلام الناس وآمالهم»[3]. هذه العبارات نلمس منها حُسن النوايا، وهي صادقة لكنها لم تتجاوز عنوان المقال[*]. وإن كانت تدل من جهة أخرى على ضرورة

---

(1) المصدر نفسه.

(2) مُغنية، محمد جواد: من هنا وهناك، ص 269.

(3) المصدر نفسه.

(*) «منهاج مدرسة النجف الأشرف»، ص 268 من هنا وهناك.

علاقة الفكر بالواقع الاجتماعي «فالناس لا يهتمون بأن تُفحم خصمك أو يُفحمك هو، إنّهم لا يعتنون إلا بما يتّصل بحياتهم، ويحقق حاجاتهم، والإسلام بحمد الله يؤدي وظيفة أرضية، كما يؤدي وظيفة سماوية، فلْنَسر مع المجتمع، مع الرّكب، وندعم مصالحه بقوة الدين، ونصبها بقوالبه، نجعل الناس يرون الإسلام مجسَّماً بالعمل النافع، مع العقيدة الصحيحة»[1].

هذه العبارات وغيرها الكثير، يشير إلى الإدراك المعرفي والاجتماعي عند مُغنية فالإفحام قدرة عقلية، والحاجات مصالح حيوية. والإسلام دين سماوي، إلاَّ أنَّ له وظيفة أرضية. وعبارات مثل: (فلْنَسر مع المجتمع، وندعم المصالح، ونجعل الناس، والعمل النافع) لها أبعاد تنسجم مع الأطر الشرعية، وأبعاد اجتماعية، هي عبارات ليست بنيوية.

لكننا نتفق مع نظرة مُغنية «مُحال أن يحقق أحدُنا غاية ترضي الله والناس، ما دام يرى أن الهدف من طلب العلم، هو إظهار العلم والقدرة، والصَّخب والجدال في المجالس»[2].

إننا نرى أن مُغنية أقام توازناً يبرز من خلاله فلسفته الاجتماعية تجاه الحضارة الحديثة، التي صرفت الناس «عن الزهد والتقشّف، وأبعدتهم عن كل ما هو أُخروي، واتّجهت بهم إلى المادة، فالدين يُبارك المادة. . . ما دامت غير متنافية مع العدالة والمساواة. . . فهو يبارك الطعام الجيد، والكساء الجيد والمسكن الجيد والمركب الجيد، إذا كان

---

(1) مُغنية، محمد جواد: من هنا وهناك، ص 269.

(2) المصدر نفسه.

من حلال، بل يبارك الملعب، وشتى أنواع الرياضة المفيدة جسمية أو روحية»[1].

1 ـ أساتذته

تتلمذ مغنية على يد السيد محمد سعيد فضل الله، والسيد أبو القاسم الخوئي، والشيخ محمد حسين الكربلائي، والأستاذ حسين الحمامي.

2 ـ برامج الحوزة

أرجع مُغنية مقوّمات إصلاح برامج التعليم إلى مسايرة التطور مُستشهداً بنص الشيخ محسن شرارة في مقالة توجيهية في مجلة **العرفان** فقامت قيامة الذين يقفون حَجر عثْرة في طريق كل مصلح وإصلاح وكان لهم في ذلك العهد قوة ونفوذ، أثاروا عليه وكفروه، حرَّضوا العوام فحاول هؤلاء إهانته؛ بل قتله بسبب عنوان المقال (أكاديمية علمية) ففسَّر بعض الشيوخ كلمة أكاديمية ـ أكاد أحلف يميناً»[2].

واستشهد بأبيات سخر فيها من بعض الشيوخ الجهلة المُتحذلقين الذين يدَّعون التجدد والمعرفة.

أفتنكر العلم الغزير وهذه   كلماته تُتلى عليك مرارا

مكروب مكروسكوب ثم سبنسر   بونجور مسيو تقطف الأزهارا

قد أضحك الثّكلى الحزينة نملة   أمست تُحاول أن تجرَّ قطارا

ويتمنَّى مُغنية على العلماء والفقهاء «لو أنَّ الفقهاء تجاوزوا أسوار

(1) المصدر نفسه، ص 270.

(2) مُغنية، محمد جواد: **صفحات لوقت الفراغ**، ص 173.

النجف وكُتبها المتوارثة واطلعوا على المنجزات الحديثة منها، في ميادين شتَّى وبخاصة قوانين العصر واجتهاداته وأعادوا النظر في التراث على ضوء أحدث المعلومات. لو فعلوا ذلك لأثروا الفقه الإسلامي، وكانت أفكارهم في الطليعة، وكانوا أبعد صيتاً في الشرق والغرب... والغريب أن الكثير منهم أمضى عشرات السنين في الفقه وتدريسه ومع هذا لم يسمع باسم السنهوري(*) فضلاً عن قراءة شيء من كتبه»[1].

ويُرجع مُغنية هذا التخلف إلى أن ولاة الأمر الذين لم يعملوا لمسايرة عصر التطور «لم نُغير منهاج التعليم ولم نضف إلى علمنا علماً، يلائم حياتنا الجديدة»[2].

وما يهمنا هو تأثير الأطر المعرفية، التي تلقاها مُغنية من خلال المؤسسة العلمية، والتي تكرس الأحكام والمعتقدات، كالأطر الشرعية، ومواقفه وتفاعلاته الاجتماعية على أرض الواقع. إذ نراه ثائراً على مؤسسته العلمية من جهة، وواقعه الاجتماعي في الضيعة من جهة أخرى. فـ«لم يَمْض على مُكوثي في عاملة سوى أيام، حتى شبَّت في نفسي نار الثورة على الأوضاع الفاسدة، ونسيتُ كل شيء حتى مصيري، إلا شيئاً واحداً، هو أن أُبصِّر الناس بحقوقهم وواجباتهم، وأبثّ فيهم روح الشجاعة والإقدام، على تحطيم القيود والأغلال، التي تقف في طريق حياتهم الدينية والدنيوية»[3].

(*) السنهوري: عالم عربي مصري في مجال القانون الدستوري والمقارن. مسؤول عن صوغ معظم الدساتير التي وضعت للدول العربية في مرحلة الاستقلال.

(1) مُغنية، محمد جواد: **تجارب محمد جواد مغنية**، ص 52.

(2) المصدر نفسه.

(3) مُغنية، محمد جواد: **من هنا وهناك**، ص 285.

الفصل الرابع

القضاء عند مغنية

المؤسسة الثانية عند مُغنية هي القضاء (المقيّد)، والتي هي من وجهة نظر علم اجتماع المعرفة، تُشكل في هيكليتها بناءً اجتماعياً وظيفياً، يعتمد على مراكز تُمارس أدواراً ومهمات، وتؤدي واجبات وفق منظومة قوانين، تأخذ بعين الاعتبار خصائص كل مذهب على حِدَة، وذلك ليس حُباً به، ولا محافظة عليه من الضياع، أو تفضيله على غيره، بل تكريساً لمبدإٍ لم يعد خافياً على أحد في عصرنا، وينْدرج تحت شعار الحفاظ على حرية وسلامة المذاهب في ممارسة حقوقها الشرعية، عبر المؤسسات القضائية المذهبية، ضمن خطة ظاهرها يُطلق الحرية للتكوين المجتمعي في ممارسة شعائره، وإجراء طقوسه، وحل مشاكله، وقسمة مواريثه، بما يتلاءم مع مبادئه الخاصة. لكن باطنها يحمل في طياته دعائم التباين الكامنة بين المذاهب، في الاستجابة لسياسة ما زالت مستمرة منذ بدايات القرن السابع عشر ملخصها (فرّق تسُد).

لذلك انحصرت المهام في هذه المحاكم في ما يسمّى (الأحوال الشخصية) لتأخذ تسميات مختلفة واختلافية، وكأن الدين الذي أنزل

للناس كافة داعياً إلى التوحيد، وتوحيد الكلمة، وتنظيم شؤون المجتمع، وضبط علاقات الأفراد بين بعضهم بعضاً، وبين خالقهم، قد اقتصر على هذه الناحية فقط، وبالتالي ليس له أي دخالة في غير ذلك من سائر المعاملات التي يخضع فيها الفرد المُمذهب هنا، إلى قانون آخر لحفظ ممتلكاته، وحرياته، وحلّ نزاعاته مع الآخرين، ما أدى بشكل غير مباشر إلى انفصام في شخصية الفرد الولائية وأوقعه في منْحَيين، الأول: ديني شرعي صِرْف، والآخر مدني قانوني صِرْف، ما ولَّد في ذهن المواطن النظر إلى الدين وكأنه أتى فقط لمعالجة القضايا الشرعية المتعلقة بالنزاعات لإيجاد الحلول المناسبة، وترَكَ الجانب المدني إلى القوانين الوضعية، لتأخذ المبادرة في التصدي لها، عبر منظومات قانونية وُضعت بمجملها في بلاد غير بلادنا في ظروف تاريخية غير ظروفنا، اسْتوردت بفعل وقوعنا تحت هيمنة الآخرين وتبعية التقدم التكنولوجي، تلك البلاد التي مرت بحقب وظروف حُكمت من قبل جماعات باسم الدين والمشيئة الإلهية، حتى وصلت بشعوبها إلى نبذ الدين ورجاله، وتبلورت بثورات عارمة أدَّت في حدِّها الأدنى إلى المطالبة، بفصل الدين عن الدولة، والإتيان بمقولة «ما لله لله، وما لقيصر لقيصر».

وهكذا أصبح المواطن في مجتمعنا يخضع لسلطتين في الحكم، وسلطتين في القضاء، ومرجعيتين في الالتزام. سُلطة الدولة، والمرجعية، وسلطة القضاء المذهبي المتجزئ عن الديني، وسلطة القضاء المدني ما أدى إلى الازدواجية المتباينة داخل كل فرد وجماعة ومجموعة في مجتمعاتنا الحاضرة.

وبما أننا في صدد معالجة المسألة القضائية من الناحية المذهبية

الضيقة من وجهة النظر الاجتماعية الواسعة للمعرفة، فقد تطرقنا إلى بيان علاقة هذه المؤسسة بالدولة الحاكمة، لنُبرز أثر الأطر الشرعية في الإطار العام المعرفي عند العلامّة مُغنية، ومن ثم نمضي في دراسة طبيعة شخصيته القضائية، وأثر هذه الأطر الشرعية والمعرفية في خبرته المهنية.

أولاً: أ ـ المؤسسة القضائية من وجهة نظر علم الاجتماع المعرفي

ينطوي مفهوم الوظيفة على تمثُّل كل نظام اجتماعي لجهاز أو لمؤسسة. وكما يُصرح «مريتون» فإن «لكل مؤسسة وظيفة بالنسبة إلى المجتمع بمجمله»[1]. ونتساءل هنا، هل القضاء من الأنظمة الاجتماعية التحتية المنظمة، التي تعكس التبعية المتبادلة غير المنظمة؟ بمعنى أن لكل شخص حُر أن يتحرك وفقاً لأفضلياته، أكثر مما يتحرك وفقاً لمعايير صريحة؟ وهل هو نظام مُغلق أم مفتوح؟ كما يرى «فرناندو دموند»؟ «يجري الطقس القضائي، في محل اجتماعي مغلق بصورة خاصة، والمعرفة موضوع التساؤل في هذا المحل هي الحق»[2]. أم أنَّ القضاء في حدِّ ذاته نظام اجتماعي مستقل عن السلطات التشريعية والتنفيذية، ولا تقتصر وظيفته على عمليات الضبط الاجتماعي؟ أم هو نظام اجتماعي، يتضمن قدرات للمراقبة، تسمح بتصحيح الآثار غير المرغوبة، التي يمكن أن تتمخَّض عن ممارسات إيجابية أو سلبية، سواء في الدول المتقدمة، أو الدول النامية؟.

---

(1) ر. ردوف، وف. بوريكو: **المعجم النقدي لعلم الاجتماع**، ص 602.

(2) دوموند، فرناندو: **الأيديولوجيات**، ترجمة وجيه أسعد، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي ـ دمشق، 1977 ص 100.

وإضافة إلى هذا العامل يُوجد عامل آخر يُميّز السلطة القضائية من غيرها، فهي سلطة تعلو باقي المؤسسات التحتية، لأنها بمثابة الحكم. لذا من أهم خصائص هذه السلطة، إقامة التوازن عند حدوث الخلاف، بين السلطة التشريعية والسلطة التنفيذية، عدا عن العمليات الإكراهية المعيارية، التي تصل في بعض الأحيان إلى نتائج قد تكون قمعية، وهي تختلف من دولة لأخرى، من حيث الدرجة، فقد تقوم بوظائفها كاملة، في المجتمعات التي تمنح قدراً أكبر للحرية. وقد تُعطَّل سُلطتها أو وظيفتها، في الدول ذات النّمط الدكتاتوري أو العسكري، من قبل السلطة التنفيذية، هذا على المستوى الرسمي.

ولكن هناك نسقاً اجتماعياً مفتوحاً لهذه المؤسسة، وهو يتعلق بالعلاقات الاجتماعية غير السويّة، على مستوى سلوك الأفراد، أو على مستوى الضبط لهذه المنشآت والمنظمات؛ غير الوظيفة الرسمية التي أشرنا إليها سابقاً. «إن اعتبار مجتمع معيّن بمثابة جهاز، يعني بالتأكيد جعل مهمة تفسير الجوانب النزاعية للحياة الاجتماعية صعباً جداً»[1].

ولا نعني بتحليل المؤسسة القضائية، والمراتب التراتُبية، والأدوار والوظائف، بقدر ما نعني بالإطار الاجتماعي، وأثر معرفة مُغنية في المؤسسة، والعلاقات الاجتماعية، كنسق مُؤسسي مفتوح على الواقع الاجتماعي، وقدراته على إحداث التغيير الداخلي، لأن مُغنية قام بالكثير من المهام العملية، التي اضطلع بها من تلقاء نفسه، لتنظيم المحكمة الشرعية داخلياً، «وقد سعيتُ وبذلت كل جُهد، حتى تقرر قانوناً، أن لا يُقبل أحد في سلك القضاء الجعفري، إلا إذا تخرج فعلاً في النجف

(1) ف. بوريكو: المعجم النقدي لعلم الاجتماع، ص 60.

ونجح في الامتحان الذي سيجريه أمام هيئة قضائية عليا، أمام أحد مسؤوليها»[1].

وقد استهدف مُغنية، استبعاد بعض المُعمَّمين الجهلاء، الذين تخرجوا بلا امتحانات من جهة، وتنزيه المحكمة الشرعية من جهة ثانية عن الاختراقات في هذا السلك «وقد أردتُ أولاً: من إجراء امتحان الدخول إلى سلك القضاء الشرعي، تنزيه القضاء من دَنس الدَّخيل... وتعيين القضاة الأكفاء ثانياً: تعديل المادة 240 من إعطاء الشيعة حقّهم الشرعي في صنع القرارات»[2]. بل أمد آفاق البحث هنا، إلى التأثير الخارجي بدءاً بالبُنى السياسية الرسمية، ومنها على سبيل المثال: رئيس الدولة، مروراً بالوزراء، وبرؤساء المجالس والأوساط الشعبية. من خلال مواقفه التي لا تخرج عن مكوناته النفسية، وحِدَّة بصره وتَقْطيبةُ جَبينه، إذ كان يُعَبِّرُ ببعض المفردات قائلاً: لا أحبُّ الباطل شاباً ولا كهلاً، بل، نحن أعداء الظلم، فكانت النهاية، ثمن الحق.

بل نرى أنها تمتد إلى أعمق من ذلك، كون المؤسسة العلميّة التي تخرَّج[*] منها، قائمة على المعايير والقوانين والأنظمة واللوائح. ولن أتطرق كثيراً حين أوغلتُ أكثر في شخصية عالم الدين، إلى أن أردّ مجمل مواقف شخصية مُغنية، إلى طبيعة المذهب كإطار معرفي، له علاقة وطيدة بكل النتائج التي ترتَّبت على انتمائه لمؤسسة القضاء، ابتداء من التحاقه بالقضاء الشرعي، وانتهاءً بتنحيته عنه.

---

(1) مُغنية، محمد جواد: **تجارب محمد جواد مغنية**، ص 101.

(2) المصدر نفسه.

(*) القائمة على مركزية الأعراف.

إن الشخصية، والمعرفة العلمية، والمهنة الوظيفية ـ اعتبارات ثلاثة شكّلت السلوك الوظيفي، لمجمل مواقف مُغنية. فالفصل في الخصومات، وحل المشاكل، والدعاوى، والسجن، والنقض، والإبرام، والفراسة. مفردات تداولية في الخطاب القضائي بصفة عامة، تحتاج إلى شخصية حازمة حاسمة، بعيدة عن المُجاملات لخضوعها لمنظومة قيم، ومُثل عليا، وشرع، وقانون، ومسؤولية، وجزاء(*)، وكذلك إلى إلزام، فهي تدور على بؤرة مركزية أخلاقية، وهي إقامة الحق والعدل الذي هو أساس المُلك. كذلك ترتكز هذه المفاهيم على: البُعد المذهبي الذي يمتد: إلى قضاء الإمام، من قضاء أمير المؤمنين، عهد مالك الأشتر، رجل الدين ومصدر الأحكام الشرعية، والثورة على الظلم. وهي مفاهيم سياسية واجتماعية، لها علاقة وطيدة بطبيعة ووظيفة المؤسسة المستقرة إلى حد ما من الناحية التاريخية والواقعية، كـ(عامل ضبط، حل المشاكل، إغاثة الملهوف، مصدر الجريمة، فصل الخصومات، القصاص، طلب العفو، من المُحْتَرم بالقانون.

ويُمكن إيضاح طبيعة هذه المؤسسة، بالاستناد إلى منظومة القيم والمُثل والمبادئ، والمُثل العليا المطلقة التي لا يحدُّها نقص، والتي تستند إلى الحق وقد عبَّر عنها بمفردات مثل: المثل العليا في الإسلام، من

(*) الجزاء: هو في اصطلاح الخبراء (أداة قانونية تشكل إجراء لمقاومة الميل إلى عصيان القواعد. ففي حال العمل المتمشي مع قواعد السلوك يعتبر هنا جزاء حسناً... فطريقة المدح والتقريظ كأداة الضبط الاجتماعي... وبصفة أدق إلى العقوبة الخاصة التي يفرضها المجتمع على كل من يخالف قواعده. وقد تأخذ معنى الحرمان أو الإلغاء أو الغرامة أو فقدان الحرية أو فقدان الحياة). ر.م. ماكيفر وتشارلز هريدج: **المجتمع**، ترجمة الدكتور علي أحمد عيسى، ط2، مكتبة النهضة المصرية، 1961 ص 277.

العدالة الإلهية، حول العدل، الدين والضمير. وهذا ما اعْتنيتُ به للكشف عن العلاقة القائمة بين الأطر الاجتماعية والأطر الشرعية ممثلة في شخصية المبحوث، بقدر ما اعتنيتُ بتفسير الوظيفة الأساس للمؤسسة.

وإذا كان «فيبر»، قد شدَّد على أهمية المهن في المجتمع الغربي الحديث، «فهو يرى في عملية الامتهان عبوراً، من نظام اجتماعي تقليدي، إلى نظام اجتماعي يرتبط فيه وضع كل واحد بالمهام التي يقوم بها، وحيث تُخصَّص لهم تعويضات وفقاً لمعايير عقلانية للكفاءة والتخصص»[1]. والسِّمة التي تحكم المؤسسة القضائية هي التقليد الثابت منذ أقدم العصور التاريخية. إذ إن التغير الذي يحدث بها يلاحظ أنه بالنسبة للمبادئ الفحوائية للتشريعات والقوانين بطيء جداً، ويرجع ذلك إلى ما تستمده من أحكام وأعراف وتقاليد من جهة، وتقاليد في آداب المهنة وأخلاقيتها، وزيِّها ورمزيتها «التي تفترض إعداداً علمياً، أُضيفت إليه الصفة الرسمية، وكرَّسته على الأغلب الجامعة وبعض الجماعات، وهو الذي تُعد الشخصية الخاصة لمن يزاوله، عاملاً حاسماً في الممارسة»[2] والثبات الذي يحكم منظومات القيم. هو المرجع الذي يحتمي به كل فرد في المجتمع، إما لمصلحته، أو حسماً لخلاف ما «وهي من أكثر المهن شرعية ومشروعية، لأنها تستمد سُلطتها من المجتمع»[3]. وهي من أقدم المهن. وممارسة القضاة لما عرفوه من أحكام وتشريعات، هي في حدِّ ذاتها معرفة مُطلقة، وممارسة اجتماعية، لا يخضع فيها فرد، بل أفراد وجماعات لسلطة القانون، لكن العلاقة

---

(1) ف. بوريكو: **المعجم النقدي لعلم الاجتماع**، ص 546.

(2) دوموند، فرناندو: **الأيديولوجيات**، ص 100 ـ 101.

(3) المصدر نفسه، ص 100.

ليست استغلالية، بقدر ما هي معيارية. والعدالة هي الغاية من جهة، وهي جهة أخرى شرعية لإحقاق الحق، وهنا يتحتَّم على سلطة القضاء الاستقلالية، وهذا المصطلح في حد ذاته، لا يعبّر بالدقة عما يستند إليه القضاء كمهنة مستقلة لا تخضع لوصاية السُّلطات الموازية الأخرى، كالتشريعية والتنفيذية، وحتى السلطات العامة، ويرى مُغنية أنَّ الإمام علياً(ع) قد سبق «مونتسكيو» إلى استقلال السلطة القضائية، وفصلها عن السُّلطتين التشريعية والتنفيذية، حماية لحقوق الناس من الاعتداء[1]، لكن في الوقت نفسه ليس باستطاعة القُضاة عند التحقيق، إلزام المحامي على تقديم أدلة تُدين المتعاملين أو الواقعين تحت تأثير العدالة، حتى إنَّ الفراسة وحدّة الذهن من حيثُ هي، ليست لإثبات الحق، لأنها ظنٌّ لا يسوغ الاعتماد عليه. . . «فلِلْقاضي أن يناقش الخصم وأن يحْمله بذكائه، وحُسن تصرفه، على الاعتراف به صراحة أو ضمناً، وأن يكتشف من فَلتات لسانه شواهد قاطعة بالحق، وليس هذا في واقعه قضاء بالفراسة، بل بالقرائن القطعية والدلائل المفيدة للعلم»[2]. «إذن فهي مهنة مُستقلة من جهة، لكنها ليست بالضرورة مُلزمة في بعض نواحيها، وبخاصة المحامين. وليس للقاضي أن يُبادر إلى خلق الحق، أو حتى واجب خلْق الحق، وأن يُكمل ما هو بالضرورة غير ملائم في القاعدة العامة فحسب، بل إنَّ عليه أيضاً أن يفكك منظومة الحق بالنسبة إلى وضع خاص، وأن يُعيد تنظيمه»[3].

كما نرى من جهة ثالثة، أنَّ هذه المؤسسة لها علاقة وطيدة

---

(1) مُغنية، محمد جواد: **في ظلال نهج البلاغة**، ج4 ص 75.

(2) مُغنية، محمد جواد: **صفحات لوقت الفراغ**، ص 85.

(3) دوموند، فرناندو: الأيديولوجيات، ص 9.

بالجماعات الضابطة، أكثر من الجماعات العاملة، والضبط هنا يتعلق بالانحراف والجريمة، والانحراف هو مشكلة الإنسان الأساسية، التي لا تتوافق مع النُّظم المعيارية الخارج عليها المُنحرف. لذا يستلزم الضبط إلزاماً وعقاباً وثواباً وجزاءً، لتحقيق انسجام اجتماعي عام «لتأمين توافق تصرفات اعضائه (المجتمع) مع جملة القواعد والمبادئ المقررة، والمُصادق عليها»[1]. وفي المجتمعات الحُرة، يوائم الفرد سلوكه مع القاعدة، لكي لا يعرّض نفسه لعقوبات القانون. «فسلوكنا لا يُضبط إذن بواسطة إكراهات البيئة الخارجية وحسب، إنما يخضع كذلك إلى تقلبات داخلية، يسعى بعضها بسبب تمرده على كل رقابة، إلى الإشباع بأيّ ثمن»[2]. ومجموعة الأحكام الشرعية من: طلاق، ودعوة، شهادة، ويمين، وسجن، وديات وعفو، وتوبة، وإنصاف، وشرع، ونهي، وأمر، وإلزام، ومسؤولية، وجزاء، هي عبارة عن مجموعة معايير، يُقاس عليها سلوك الأفراد من الناحية الاجتماعية، والانحراف عنها، يضع المرء تحت طائلة الملاحقة كي «يمكننا بالطريقة نفسها معالجة العقوبات الاجتماعية: الإيجابية والسلبية، بصفتها الأولية التي يحافظ بفضلها على عدم المساس بالمعايير، بواسطة استبعاد المنحرفين، أو على الآقل وضعهم على هامش المجتمع، وربما إعادة دمجهم اللاحقة»[3].

لكننا نرى، أنَّ هذه الأوّليات تخضع في المحاكم لإطار شرعي من جهة، وللأعراف من جهة أخرى، لكن ليس لمصلحة المؤسسة، بل

(1) ر. رودوف وف. بوريكو: **المعجم النقدي لعلم الاجتماع**، ص 235.
(2) المصدر نفسه، ص 237.
(3) المصدر نفسه، ص 339.

لحماية منظومات القيم والأعراف والشرائع والدين، التي ارتضاها المجتمع مثالاً لتحقيق تماسكه. فهناك فرق بين «تعبيري الرقابة الاجتماعية والمجتمع المراقب. إذ يدل التعبير الثاني، على المثال «يوتوبيا» قابلة لأن تأخذ أشكالاً مختلفة جداً»[1]. كما نرى أن للمؤسسة القضائية بُعدٌ اجتماعي، لكن ليس من زاوية قدرتها على جعل أحكامها مقبولة، وتكون محل إذعان وقبول، يربط الخاضعين للمسيطرين، فإن المُسيطَر عليهم، هو الطرف الذي على علاقة بالمؤسسة حينما تطالهم يد القانون، وفق شرعية تستمدها المؤسسة من الجماهير.

ب ـ علاقة المؤسسة بالدولة

بعد الانتهاء من وضع الإطار النظري، برسم صورة توضّح المؤسسة (سلطة القضاء) كإطار اجتماعي، ترتكز على الأطر الشرعية (الأحكام الشرعية والأعراف) لا بد من السؤال عن الأطر المعرفية المُتفاعلة بين المؤسسة العلمية من جهة، والمؤسسة المهنية من جهة أخرى، والواقع الاجتماعي من جهة ثالثة، لدى عالم الدين آخذين بالاعتبار (الأطر الشرعية المعرفية) من جهة، والقاضي من جهة أخرى (كممثل عن مؤسسة الدولة والمجتمع). فما هي المشكلات الاجتماعية وكيف يُمكن حلّها؟.

لقد تساءل الشيخ محمد جواد مُغنية، عن المشكلات الاجتماعية قائلاً: «بماذا تُحل مشكلات الجماعة، وما تعانيه من بؤس وشقاء ومظالم؟ وما هي الوسيلة التي تقضي على الفقر والمرض والجهل؟ وهل

---

(1) المصدر نفسه.

من الممكن أن تعيش الإنسانية بلا أحقاد وأضغان، وفتنٍ وحُروب، أو أن هذه الأدواء والأوباء من لوازم الحياة التي لا تنفكُّ عنها بحال؟ وبالتالي، هل لهذه الأسئلة أجوبة حاسمة قاطعة؟»[1]. وإذا كان البعض من المتأثرين بالنظام الشيوعي والأنظمة الديمقراطية قد أجابوا بأن الحل الصحيح هو في تقدُّم العلوم، وبعضهم رأه في الجنس عبر إباحته بين الناس والرجال، فقد رأى الشيخ مغنية أن الحل هو في الرجوع إلى الإمام المعصوم، ممثلاً بقول الشيعة الإمامية «إنّ الحل الصحيح الدائم، هو في حكم حاكم عالم معصوم عن الخطأ والزلل»[2].

وبعد أن عدَّد الحاجات التي يستدعيها وجود الإنسان، من غذاء ومأوى وكساء، كوجود فردي، وعدَّد «الحاجات التي يستدعيها كيانه الطبيعي، والحاجات الأخرى التي يقتضيها وجوده الاجتماعي، كالزواج الشرعي والتعليم والأمن والمساواة»[3]. تساءل عن كيفية سد هذه الحاجات، التي عدَّها حقاً من حقوق الإنسان. ليصل إلى السؤال: «ولكن أية قوة تحفظها له وتضمنها؟ هل التشريعات والقوانين أو الإرشادات والمواعظ؟ أو الإيمان بالمُثل والمبادئ، أو التعليم والتثقيف؟»[4]. «وللتأكيد على نظرية الإمامة يقول: «وقد امتلأت الدنيا بالتشريعات والقوانين، ولكن يَعوزُها التنفيذ والتطبيق، حتى على الذين وضعوها وشرَّعوها»[5]. وأخذ يسوق الأدلة لدفع شبهات حكم الفرد،

---

(1) مُغنية، محمد جواد: **المهدي المنتظر والعقل**، دار مكتبة الهلال ـ بيروت، 1959 ص 197.
(2) مُغنية، محمد جواد: **المهدي المنتظر والعقل**، ص 200.
(3) المصدر نفسه.
(4) المصدر نفسه.
(5) المصدر نفسه.

فوصل إلى أن الحل ممكن في ظل نظام الإمام: «ويرى الإمامية أن المشكلات الاجتماعية لا تُحل ولن تحل حلاً جذرياً كليّاً، إلاّ إذا حكم إمام معصوم، وبدونه تُحل المشكلات حلاً جزئياً، ذلك أن الصواب لا يأتي من الخطأ، والحق لا يتولد من الباطل. . . فالتجارب أثبتت وجود الترابط الوثيق، بين إصلاح المجتمع وبين السلطة السياسية، وبخاصة بعد أن سيطرت الحكومة على جميع مظاهر الحياة ـ حتى القضاء»[1]. «أما القانون الوضعي، فهو الذي يصدر عن إرادة إنسانية، سواء أكانت إرادة فرد واحد أم هيئة عامة، أم سلطة دولية، أم أهل الأرض كلهم»[2].

وقد وضع معياراً وهو أن يكون مستوحىً من العدل، من هنا يمكن «أن نسميه عقلياً وشرعياً، وإلاَّ فهو بدعة وضلالة، لأنه ضد الوحي والعقل والطبيعة والوجدان»[3].

إن الانحراف، يعني التخلّي عن المسؤولية تجاه العلاقات الاجتماعية، لذا وضع المجتمع مجموعة من القوانين الضابطة، لتربط بين المسؤولية والإلزام، بعلاقة العلة بالمعلول. «فهي معلولة للإلزام وعلة للجزاء في آن واحد، لأن وضع المرء موضع المسؤولية، يفترض من وجهة أخلاقية وجود الجزاء، ثواباً على طاعة الإلزام المسؤول عنه، وعقاباً على مخالفته»[4].

---

(1) المصدر نفسه، ص 207.
(2) مُغنية، محمد جواد: **فلسفة الأخلاق في الإسلام**، ص 63.
(3) المصدر نفسه.
(4) المصدر نفسه، ص 109.

إن المتتبع لتعاطي مغنية المهني في القضاء يجد أن مواقفه تعود إلى أصلين: أحدهما الأطر الاجتماعية، وثانيهما أصل سياسي. ولأن العلاقة وطيدة بين الجزاء والمسؤولية، كمنظومات قيمية تمتد في جذورها إلى الدين والأخلاق والأعراف، فـ«بديهي أن هذا الشعور، يختص بالذين يتميزون بالنُّبل والإنسانية، ويتنكرون للشر وفاعله»[1]. ويرى مغنية أن للمحيط أثراً على شخصية الانسان: «ونحن لا نشك في أن للمحيط والتربية أثرهما الملموس»[2]. وبدورنا نُرجع أثر الجزاء الأخلاقي إلى أطره المعرفية في الحوزة، أما الجزاء القانوني فنرى أنه ذو علاقة وطيدة بالمؤسسة، كما عرّفه مُغنية: «مجموعة من القواعد العامة الملزمة، تنظم سلوك الأفراد في المجتمع»[3]. وينحو مُغنية باللائمة على القوانين الوضعية في تفشي ظاهرة الانحراف، «على أن بعض القوانين تحمي الزنى، واللواط، والمتضاجعين علناً في الحدائق العامة، باسم حرية الإنسان وتصرفاته... وأقطاب التفرقة العنصرية وأبطالها... والذين يستغلون الجماعة وينهبون أقوات الشعوب»[4].

وتعود هذه المعرفة الأخلاقية والقانونية، إلى المؤسسة العلمية في أفكارها الفلسفية والأصولية، وبخاصة في مسألتي الحُسن والقُبح العقليين، ومسألة قُبْح العقاب بلا بيان. إلا أنها أطر معرفية مجرّدة، لا جدوى منها إلا من خلال مؤسسة تحميها وترعاها، ألا وهي القضاء. يبقى أن هناك علاقة جوهرية بين المؤسسة العلمية والمهنية، والواقع

---

(1) (المصدر نفسه، ص 111.
(2) المصدر نفسه.
(3) مُغنية، محمد جواد: فلسفة الأخلاق في الإسلام، ص 112.
(4) المصدر نفسه، 112 ـ 113.

الاجتماعي، يفرضها الاختصاص من جانب، والواقع الاجتماعي من جانب آخر. فمثلاً الجزاء الاجتماعي «والمراد به هنا حبَّ الناس، وولاؤهم وتقديرهم، واحترامهم لمن يعمل لخدمة الإنسانية جمعاء، أو لخدمة بلده أو أبناء وطنه، أما من أساء وخادع وراوغ، فجزاؤه عندهم السَّخط والمقت والازدراء والاحتقار وقد يتحول إلى ثورة دامية»[1]. ويستشهد بفيلسوف صيني (كلما زاد عددُ المصفّقين والهاتفين، زاد عدد الدجالين والمنافقين).

من هنا كانت علاقة الأطر الشرعية بالأطر المعرفية، عبر مؤسَّستي الحوزة والقضاء، تمثيلاً وتمثّلاً بالواقع الاجتماعي في فكر محمد جواد مُغنية، الذي يرى أن الجزاء الإلهي «الأصل والأساس، وما عداه ظِلٌّ زائل تماماً»[2].

ج ـ الأطر الشرعية في الأطر المعرفية عند مُغنية:

لقد أوضح مُغنية المراد بالعدل ما بين معنى لغوي، ومعنى اصطلاحي يقابله الظلم. وهنا نرى إعادة النظر في هذه التعريفات: «منها ضدّ الظلم[*]. المساواة التي لا استغلال معها ولا مُحاباة... العدل المضاد للجوْر... أما بالنسبة له (الله)، فهو وضع الأمر في موضعه... أما بالنسبة للعبد، فهو أن يستعمل كل عضو من أعضائه

(1) المصدر نفسه، ص 113.
(2) المصدر نفسه، ص 114.
(*) علم الأخلاق يُعنى بدراسة المبادئ والمُثل العليا المطلقة التي لا يحدها نقص. مثل الحق لنميز به الباطل من خلال علم المنطق. والخير لنميز به الشر من خلال علم الأخلاق. والجمال لنميز به القبح من خلال علم الجمال. وهذه كلها مفردات من منظومات القيم الأخلاقية إلا أنها سلبية، ويمكن إصدار حكم معياري عليها.

في وظيفته التي أذن الشرع بها. . . أو العادل من يتحرّى الحق ويبتعد عن الهوى»[1].

هذه التعريفات خاصة، والمعاجم والقواميس عامة، مخدوشة، فتعريف العدل في أنه ضد الظلم تعريف بالنقيض. والتعريف بالتضاد لا يجوز منطقياً. ففي أحد القواميس يقولون: ما هو الليل، يقولون: عكسه النهار. وعلى هذه التعريفات ملاحظات.

الملاحظة الأولى:

(أما لا استغلال معها ولا مُحاباة) فهذا تعريف بالسلب والتعريف بالسلب لا يجوز، فإذا قلنا ما هو تعريف الجسم الصلب، وأجيب بأنه ليس بسائل، فمن الممكن أن يكون غازياً.

الملاحظة الثانية:

(بالنسبة لله)، فهو تعريف يتناسب ومطلقية الله، ولا يتناسب مع الإنسان النسبي.

الملاحظة الثالثة:

(أما التعريف في وظيفته التي أذن الشرع بها)، فعلى هذا يمكن وسم من لا يؤمن بالشرع، وهو يعدُّ من العقلانيين وينفذ العدل. إذا قُيِّد الشرع خارجه عن وصف العدل. ويعترف بذلك تحت عنوان قانون أخلاقي وطبيعي «ومع هذا ـ لنا أن نسمّيه طبيعياً، لأنه واجب بالذات، لا بِجعْل جاعل ولا تشريع مُشرِّع. . . ولا يُستدل بها عليه»[2].

---

(1) مُغنية، محمد جواد: **فلسفة الأخلاق في الإسلام**، ص 171.

(2) المصدر نفسه، ص 180.

الملاحظة الرابعة:

(وأما وصفه: من يتحرَّى ويبتعد) فلا يخضع لمعيار دقيق، لأنه من الأمور الباطنية والمصطلحات غير الدقيقة، التي لا يمكن قياسها. ما يجعلني أردُّ سبب الخلط في هذه التعريفات، إلى عدم وضوح مفهوم العدل، لأنه يقع في منظومة القيم، التي هي عبارة عن دراسة المبادئ والمُثل العليا المطلقة، والتي لا يحدها نقض. لذا يحكم على السلوك، بأنه عادل أو غير عادل بمدى درجة وقوة التحقق والتحقيق، وهي درجة أو قوة نسبية لأنها تتعامل مع ما هو مطلق «فلقد أثبتت التجارب أن الأنظمة والقوانين لا يمكن أن تعيش إذا لم تستمد قوتها من إيمان ديني أو فلسفي، وأن أي نظام لا يستقبله الشعب بالرضى والقبول، لا يلبث أن يزول، وإن دَعمته قوَّة النار والحديد»[1].

ويؤكد تلك الحقيقة في مجال آخر: «إنَّ الحكم الذي يرتكز على الإنسان والوراثة ومظهر الدين، ورضى الأفراد المقربين، لا يلبث حتى يزول، والأساس الثابت للحكم هو ثقة الشعب وولاؤه»[2]. وعبارة «العدل أساس الخير كلّه، العام منه والخاص، كما أن الظلم أساس الشر»[3]. نعزو أولها إلى أصل من أصول الدين، في الأطر المذهبية المعتقدية عند الشيعة والمعتزلة، أما الثانية فإلى الأطر الفلسفية لأرسطو يقول مغنية: «أما المعاملات والتصرفات فقد وضع لها رسول الله هذا المنهج الواضح الجامع، عامل الناس بما تحب أن يعاملوك، أما الآيات

---

(1) مُغنية، محمد جواد: **مع الشيعة الإمامية**، ط1، منشورات مكتبة الأندلس، 1956 ص278.

(2) المصدر نفسه، ص 399.

(3) مُغنية، محمد جواد: **فلسفة الأخلاق في الإسلام**، ص 180.

القرآنية فهي كثيرة وهي: ﴿وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَـَٔانُ قَوْمٍ عَلَىٰٓ أَلَّا تَعْدِلُوا۟ ٱعْدِلُوا۟ هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ﴾[1].

وقد عدّد مُغنية بعض الأمثلة، على التفرقة بين الناس في الأنظمة الغربية في الإرث على سبيل المثال وبخاصة إنكلترا «فيختصُّ الولد الأكبر بالتّركة، دون أمه وإخوته»[2]. «والشريعة اليهودية تُعطي البكر حظَّ الذكرين من إخوته»[3]. وكذلك المجتمع الهندوسي، الذي قسَّم المجتمع إلى خمس طبقات:

أ ـ رجال الدين، لأن الله خلقهم من رأسه. ب ـ رجال الحرب، لأن الله خلقهم من ذراعه. ج ـ الفلاحون لأنه خلقهم من وسطه. د ـ العمال لأنه خلقهم من قدمه. هـ ـ المنبوذون وهم الأنجاس»[4]. وهذه الأمثلة تعكس بُعداً معرفياً عند مُغنية، له علاقة وطيدة بعلم اجتماع المعرفة؟: «القانون العادل عقلي، لأن العقل الخالص من العواطف والضغوط والمآرب، يأمر بالعدل والإحسان، وهو إلهي، لأن الله سبحانه هو الحق والعدل»[5]. فهو لم يُمثِّل للتفرقة والإجحاف في القوانين الغربية، بل قدَّم بحثاً علمياً مقارناً بين الشريعة الإسلامية والقوانين الوضعية، تناول فيه الطوارئ غير المتوقعة بعد العَقد[*]. «ليس لها ذِكر في مجموعة القوانين اللبنانية، كما لم أجد لها في ما لدي من

---

(1) سورة المائدة، آية 8. المصدر السابق، ص 182.

(2) مُغنية، محمد جواد: **فلسفة الأخلاق في الإسلام**، ص 186.

(3) المصدر نفسه.

(4) المصدر نفسه، ص 187.

(5) المصدر نفسه، ص 63.

(*) نشرته مجلة **المحامي** اللبنانية في العدد الحادي عشر من السنة السادسة عشرة.

كتب الفقه الإسلامي بحثاً مفصلاً»[1]. فهي عبارة تعكس من جهة، تطلّع مُغنية إلى الإحاطة بمجموعة القوانين اللبنانية، ومن جهة أخرى تعكس لنا مدى خبرة مُغنية المهنية، حينما لا يجد القاضي نصاً يعالج الحالة التي أمامه «مع فُقدان النص الخاص من المشرّع، يطبق النص العام للقانون الطبيعي والعدالة الاجتماعية»[2]. وتعكس من جهة ثالثة، تطبيقه للمنهج المقارن، بين القوانين الوضعية والإلهية: «فلا يمكن الفصل في الخصومات إلا بالاتفاق على المعيار والمقياس، الذي يُميز الصواب من الخطإ والحق من الباطل»[3].

ثانياً ـ طبيعة شخصية مُغنية القضائية:

بالنسبة لشخصية مُغنية القضائية، يُلاحظ أنها مرتبطة بعلاقة وطيدة بين المؤسسة العلمية، والمؤسسة المهنية، ومعاناته بين الضَّيعة والمدينة، وهذه العلاقات المتشابكة، تجعلنا على تماسٍّ مع علم النفس وعلم اجتماع المعرفة، ولكي ننفُذ إلى شخصية محمد جواد مُغنية الظاهرة المبحوثة، لا بد من دراسة مواقفه المتعددة والمُنمّطة الأبعاد. فعالم الدين الشيعي وبخاصة من يمتلك وعياً اجتهادياً وحسّاً ثورياً، يكون على تماسٍّ مع: (الدولة العامة، الدولة العادلة، الراعي والدولة، الزعيم الشعبي، علم الحاكم، الرئيس كميل شمعون[*]، . . . إلخ فضلاً عن أبعاده النفسيّة، وحدَّة مزاجه، لا أحب الباطل شاباً ولا كهلاً، نحن أعداء الظلم، ثمن الحق).

---

(1) مُغنية، محمد جواد: من ذا وذاك، ص 108.

(2) المصدر نفسه، ص 108 ـ 109.

(3) مُغنية، محمد جواد: **هذي هي الوهابية**، ص 22، ط1.

(*) كميل شمعون رئيس الجمهورية من عام 1952 ـ 1958.

وإذا كان اختيار المرء قطعة من عقله، والإنسان ابن بيئته إلى حدٍّ ما كما يرى مُغنية، فلا يمكن استبعاد وعي مُغنية عن سيرته الذاتية، ووعيه عن التراث الشيعي في المواجهات، وعن علاقاته السياسية التي لا تنفكُّ عن هذه الأطر الثلاثة، ويمكن لنا أن نترجم المواقف التي ترتكز على أساس نفسي متشابك مع هذه العلائق الاجتماعية، لا من خلال علم النفس التّبعي، ولكن من خلال علم النفس الاجتماعي، فكلاهما (علم النفس وعلم الاجتماع): «يُمكن أن يَدْرُسا جوانب مختلفة لحقيقة واحدة لا تقبل التجزئة، فالأفراد لا يمكن أن نفهمهم، وهم منفصلون عن علاقاتهم ببعضهم بعضاً. والعلاقات يتعذّر علينا أن نفهمها وهي منفصلة عن الوحدات أو الأطراف التي تنتهي عندها»[1]. فعبارات مثل: حل المشاكل، إغاثة الملهوف، مصدر الجريمة، فصل الخصومات، طلاق الحاكم، طلب العفو، دعوة المظلوم، التقصير، من افتضح أمره، الرضا بحكم الله، الفراسة، الإنصاف، هي مفردات تداول خطابي، تعبر عن امتدادات مقولات مُغنية في الثورة على الظلم، وعبارات مثل: أكثرهم للحق كارهون، الاستعمار أخطر، الضمير، الدين والضمير، والحق يجمع والباطل يُفرِّق، هي مفردات ثنائية الطابع في أغلب المقالات، أحدها نفسي، والآخر اجتماعي.

إلا أن المُهم هو الانصراف إلى النتائج الاجتماعية ذاتُ الأساس النَّفسي، والتي تشكل في مجموعها مواقف مُغنية. ولغياب المبحوث عن الواقع المعيوش اضطررنا للجوء إلى المفردات التي تعكس وضعاً نفسياً،

---

(1) ر.م. ماكيفر وتشارلز هريدج: المجتمع، ترجمة علي أحمد عيسى، مكتبة النهضة المصرية، ط2، 1961 ص 50 ـ 51.

وإلى الصور الفوتوغرافية لنتأكد من أنها منسجمة مع مواقفه. لذلك لم نعوّل كثيراً على هذه الصورة أو تلك إلا بما له علاقة وطيدة بمجمل مواقفه.

فاتجاه مُغنية نحو مهنة القضاء، مُستند إلى نزعة مذهبية، يمكن أن نردَّها إلى قضاء أمير المؤمنين (ع)، دون تعسف أو تأويل، فضلاً عن الوعاء النفسي الذي عبَّر عنه بـ: «لا نحب الظلم، لا أحب الباطل «فجاءت النتيجة ترجمة عملية، هي عزله من القضاء، الذي كان بمنزلة: ثمن الحق.

وكان من الممكن لمُغنية، أن يتَّجه، إلى المؤسسة العلمية بدلاً من القضاء، حيث كانت الطريق أمامه مفتوحة في المدينة، أكثر منها الضيعة، وبخاصة بعد فُقدان الأب والأم والرعاية، إلاَّ أنَّ هذا يعكس من جهة أخرى، جدِّية المراهق وتصميمه وعزيمته وإرادته، التي تجاوزت العقبات، وقد دلَّ على اصراره هذا استعماله عبارات: (هذا هو جوازي، مزَّقت جواز السفر، كان أبي يُعلمني دون أن أفهم). وظلَّت هذه الوضعية ملازمة له، بدءاً من حياة الطفولة والبؤس والحرمان، إلى مرحلة شبابه بيروت ـ دمشق ـ النجف ـ إلى أن استقرت ذاته في «الوضع في جبل عامل». والمُتتبع لفهرسة **الوضع الحاضر في جبل عامل**، سيجد زخماً نفسياً حاداً، وجريئاً، كان يدرك هو نفسه النتائج المُترتبة عليه وأقساها القتل.

وحينما كتب: «نحن في أي عصر، مع علماء النجف الشرف، فقد ساعده في ذلك، وُلوجُه عالم التفسير الذي يؤدي إلى سعة الآفاق كذلك فإن استعماله عبارات مثل: وإذا كان الحق يجمع والباطل يُفرق، فالجمع

والجامعة مُضادة للفرقة والتّشتت، والحق والباطل، وهي من المنظومات القيميّة، أحدهما سلبي والآخر إيجابي، فيمكن أن نردّها أيضاً إلى الشعور واللاشعور المذهبي، من جهة، والإنساني من جهة أخرى.

من هنا يمكننا كشف الدلالات النفسيّة التي حَوتْها شخصية مُغنية، سواء كانت في المؤسسة العلمية أو المؤسسة المهنية، فدلالات مثل: «علماء، عملاء، طلبة مترفون، مُجدون، راعي ورعية» تدل على أن هذه العلاقات لا تنسجم حقيقة فيما بينها، إلاَّ أنَّ الواقع يؤكد ذلك، فعلى مستوى العقل لا يمكن الجمع بينها، ولكن من الممكن أن يستشعر هذه التناقضات في أي واقع اجتماعي. فحبه لأستاذه مثلاً مختلف مع عدائه للظلم، وهي مواقف كثيرة، ولا يقف الحب عند علاقات فردية أكثر مما هي اجتماعية فاستخدامه ألفاظاً مثل: «علماء جبل عامل، الراعي والرعية، الشيعة والحاكمون، يعكس من الناحية الاستنباطية على وعيه بالطائفة»، و«علماء النجف» يدل من ناحية أخرى على ارتباطه برموز معينة «فالمواقف في واقع الأمر، طرائف للوعي أو الإدراك الاجتماعي، تتميز بأنها غير مشعور بها، ومُعقدة ومتغيرة، يطرأ عليها التعديل باستمرار، تبعاً لتعلّمنا ولتفكيرنا ولصحتنا ولظروفنا التي تحيط بنا»[1].

وقد لاحظ مغنية مدى التأثير الغربي في الأمة، ممَّا جعله يُشخص الأدوار الأوروبية تشخيصاً سليماً ويحدد أهدافه بدقة حينما قال: «اتفقت الكتلة الشرقية والغربية على هتلر، حين أراد أن يبتلع الإثنين، ولما انتهى أمره قامت بينهما الحرب الباردة، ولم تقعُد، واتفقت أميركا وفرنسا

---

(1) ر.م. ماكيفر، وتشارلز هريدج: **المجتمع**، ص 57 ـ 58.

وانكلترا على استعمار الشرق، ونهب ثرواته، ثُم تناحروا في ما بينهم على قسمة المنهوب، وتسابقوا إلى السيطرة على الأسواق، إذن، لا جامع ولا وحدة بين المُبطلين، ما دام كُلٌّ يهدف إلى منافعه الشخصية»[1].

وإذا كان الباحث الاجتماعي يعتمد على طريقة الاستفتاء، أو استصراح الرأي، أو الاستبيان الإحصائي، فإنني اعتمدت على استظهار، مفردات التداول الخطابي السياسي عند مُغنية، واستنطاق الدلالات (المعاني) للتدليل على الموقف باعتماد المُعامل التّكراري من بين ثنايا مقالات عديدة، تحكمها ضفاف ذات روافد متعددة، منها ما هو نفسي ومنها ما هو اجتماعي، ومنها ما هو ديني ومنها ذاتي، ولم نربط ما هو متغير بما هو ثابت، لأن الموقف محسوم منذ أن رَسَمْتُ صورة محمد جواد مُغنية المتضمنة في المقدمة ولا داعي لتكراره، ويكفي الإشارة إلى عزله من منصبه في المحكمة. لنُدلّل بذلك على أن المصلحة متغيرة، لأنها تستند إلى منافع عديدة، وتختلف من شخص إلى آخر، حسب دوافعه وميوله وغرائزه، ومن بيئة إلى أخرى ومن عصر إلى آخر. فمن الناس من يجْنح إلى إشباع الدافع الاقتصادي، أو الجنسي، أو المكانة الاجتماعية، أو الشهرة، أو المال، أو العقار... إلخ إلاَّ أنَّ أصحاب المبادئ والمُيول الثورية والإصلاحية والأنبياء والرسل تتوحد مواقفهم، لأنها تستند إلى المبادئ الثابتة، مهما تغيّر الأشخاص وتغيّرت المعتقدات، وتغيّرت الأمكنة والأزمنة.

---

(1) مُغنية، محمد جواد: مفاهيم إنسانية في كلمات الإمام جعفر الصادق، ص 60 ـ 61، دار الجواد ودار التيار الجديد، ط3، بيروت/ لبنان سنة 1993.

بعد استظهار مفردات التداول الخطابي السياسي عند مغنية كان لا بد من تحديد أقسام المواقف، إذ منها ما هو ثابت كالدين والمذهب والعلم والأيديولوجيات، ومنها ما هو متغير كالاجتماعيات والشخصيات والمؤسسات والسياسات، سواء المحلية منها أو العالمية، إضافة إلى موقفه من الاستشراق، كما هو مبين في أنموذج أقسام المواقف. التي أجملناها كما يأتي:

أولاً: مواقفه المذهبية.

ثانياً: موقفه من الأديان.

ثالثاً: موقفه من الشخصيات.

رابعاً: موقفه من الأيديولوجيات.

خامساً: موقفه من المؤسسات.

سادساً: موقفه من الاجتماعيات.

سابعاً: موقفه من العِلم.

ثامناً: موقفه من السياسة المحلية.

تاسعاً: موقفه من السياسة العالمية.

عاشراً: موقفه من الاستشراق.

ثالثاً ـ أثر الأُطر الشرعية والمعرفية في خبرة مُغنية المهنية:

ولا شك أن مساهمة «دركهايم» جوهرية في ما يتعلق بالجريمة (قانون الانتحار) لأنه من الناحية الاجتماعية، قدَّم سلسلة من المقاربات منها: أننا نستنكر عملاً لأنه جُرمي، ومنها أن الجريمة ظاهرة فردية في

إطار اجتماعي مُعين، ومنها أن العقوبة مُخصَّصة للتأثير بصورة ما في الناس الشرفاء خاصة، وأن للعقوبة فعّالية رادعة، ومنها أنه لا وجود للجريمة إلا حيثُ توجد العقوبة القانونية. وإذا كان «دركهايم» «قدَّم المجرم على أنه فرد يتحسّس بشيء من الضعف، إلاَّ أنَّ «سوتر لاند» ينصح باعتبار المجرم شخصاً سَويّاً، ويقترح «مرتون» أن نرى في تصرّف المجرم مصيبة الامتثالية»[1]. وهكذا نظّرت المجتمعات الغربية للجريمة، فمثلا إن قانون الانتحار الدركهيمي، يرى أن الانتحار يتناسب تناسباً طردياً، مع درجة القوة في العلاقات الاجتماعية. ويُشير «كلووارت» و«أوهلن» اللذان يُكملان «مرتون» في هذه النقطة إلى «أن الثقافة التَّحتية المنحرفة يمكن أن تأخذ إما شكل الثقافة التَّحتية للعنف، وإما شكل الثقافة التَّحتية للانكفاء»[2] وأمثال هكذا موضوعات في علم الاجتماع، تُناقش في حَقْلَيْ علم الاجتماع الواسع، وعلم الاجتماع الضيِّق.

أما مغنية فقد تساءل عن مصدر الجريمة هل هو الإنسان وطويَّته؟ أم بيئته ومعيشته؟

وقد أجاب مُغنية بإثبات مجموعة من الآيات والروايات، على أنها تؤيد النظرية الأولى. ثم أورد آية أخرى تدل بظاهرها، على أن الجريمة تتولَّد من البيئة.

فمن النوع الأول:

﴿لَا تَعْمَى ٱلْأَبْصَـٰرُ وَلَـٰكِن تَعْمَى ٱلْقُلُوبُ ٱلَّتِى فِى ٱلصُّدُورِ﴾[3]. ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا

---

(1) ف. بوريكو: **المعجم النقدي**، ص 244.
(2) المصدر نفسه، ص 245.
(3) سورة الحج، آية 45.

لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ ٱلْجِنِّ وَٱلْإِنسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَّا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَّا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ ءَاذَانٌ لَّا يَسْمَعُونَ بِهَآ أُوْلَٰٓئِكَ كَٱلْأَنْعَٰمِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْغَٰفِلُونَ﴾[1]. ﴿أَرَءَيْتَ مَنِ ٱتَّخَذَ إِلَٰهَهُۥ هَوَىٰهُ﴾[2]. ﴿قُتِلَ ٱلْإِنسَٰنُ مَآ أَكْفَرَهُۥ﴾[3]. واستدل بمجموعة من الروايات منها: «من طابت سريرته حمد الناس سيرته». كما تَدينُ تُدان، الناس معادن كمعادن الذهب والفضة[4].

النوع الثاني:

﴿كَلَّآ إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ لَيَطْغَىٰٓ أَن رَّءَاهُ ٱسْتَغْنَىٰٓ﴾[5]. وأسندها بمجموعة من الروايات: «كُل مولود يُولد على الفطرة، حتى يأتي أبواه فَيهوِّدانِه أو يُنصِّرانِه أو يُمجِّسانِه»[6]. «إنَّ النفس لَتلْتاثُ على صاحبها إذا لم يكن من العيش ما تعتمد عليه، فإذا هي أحرزت معيشتها اطْمأنَّت، وبني الإنسان على خصال فَمهْما بنى عليه، فإنَّه لا يبْني على الخيانة والكذب»[7].

وارْتأى «أنَّ أسباب الجريمة لا تنحصر في الإنسان وحده، ولا في معيشته وحدها، ولو كانت كذلك، هي السبب الوحيد، لكان الإنسان آلة صمَّاء، ولو انْحصر السبب في الإنسان، لكانت كل محاولة لإصلاح الأوضاع سفهاً وعبثاً»[8].

---

(1) سورة الأعراف، آية 178.
(2) سورة الفرقان، آية 42.
(3) سورة عبس، آية 17.
(4) مُغنية، محمد جواد: **الإسلام مع الحياة**، ص 113.
(5) سورة العلق، آية 5.
(6) مُغنية، محمد جواد: **الإسلام مع الحياة**، ص 114.
(7) المصدر نفسه.
(8) المصدر نفسه.

هذا الكلام جعلنا نرى توازناً في النظرية الإسلامية، لم يتبلْور في المجتمعات الغربية إلا مُؤخراً. لأنها حينما ركّزت على الجريمة في الدراسات الكلاسيكية، رأتها من معيار البيئة الاجتماعية، كما في قانون الانتحار «الدُّركهيمي»، وتضاءلت أهمية هذا القانون، حينما توسَّع علماء الاجتماع حديثاً، ووجدوا علاقات أخرى، منها ارتفاع معدَّلات الجريمة عند ذوي الياقات البيضاء، وفي الطبقات العليا والمتوسطة، وبخاصة في الجريمة المنظمة التي كانت تُشرف عليها درجات وظيفية ذات أهمية في التراتبية الاجتماعية في المجتمعات الحديثة. «فالأثر الملائم للمؤثرات تمَّ إضعافه، وربَّما أكثر من ذلك بِفعل تطوُّر آخر... فالتعدِّيات على الأموال والأشخاص، هي أسهل على الجانح بمقدار ما يكون الهدف أقل حماية»[1]. أما في نظر الإسلام، فالإنسان مسؤول عن جميع أقواله وأفعاله، الصادرة عن إرادته واختياره. إلاّ أنَّ المسؤولية تختلف باختلاف الشخص وظروفه وملابساته، وعلى عكس ما يرى القانون الغربي، بتنفيذ العقوبة بالسارق السارق تُنفذ فيه العقوبة، فإن النظام الإسلامي، وضع قاعدة للذي لم يَجد بُداً من السرقة لحفظ حياته ﴿فَمَنِ ٱضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَآ إِثْمَ عَلَيْهِۚ﴾[2].

وفي النهاية يرجع مُغنية الجريمة، إلى «النظام الذي لا يُؤمِّن العمل لكل قادر عليه... والعيش للعاجز... ويُحمِّل المُعتدي مسؤولية كبرى»[3]. ويُدلل مُغنية على صدق توازن نظرياته، قائلاً: «النظام الفاسد يُمهد للجريمة، لكنه لا يجعل كل الناس يعيشون في ظله أشراراً، فهناك

---

(1) ر. م. ماكيفر وتشارلز هريدج: **المعجم النقدي لعلم الاجتماع**، ص 247.

(2) سورة البقرة، آية 173.

(3) مُغنية، محمد جواد: **الإسلام مع الحياة**، ص 115.

أفراد عاشوا في بيئة فاسدة، ومع ذلك كانوا مثالاً للإنسانية»[1]. كما يُدلِّل بمثال آخر لتأكيد الدليل الأول قائلاً: «كما عرفنا آخرين من مُحيط صالح، وهم أفسد من الفساد»[2].

وتُرد هذه الأطر المعرفية عند مُغنية، إلى الأطر الشرعية كعالِم دين وإلى خبرته في الفضاء، فمفردة القضاء وحدها تستدعي مجموعة دلالات لغوية منها: الإتمام، والحُكم عليه بالقتل، والحُكم بالحق «وهذا هو الذي عقد الفقهاء له باب القضاء، ولكن أرادوا الحكم بين المتخاصمين، لقطع الخصومات ورفع المنازعات، ومنع الظالم عن ظلمه، وتكلموا... على الحاكم وشروطه، والطرائق التي يستند إليها في حكمه، كالإقرار أو الشهادة، أو اليمين أو النكول عنها، أو الاستفاضة أو القرائن»[3].

وقد حدَّد مُغنية وظيفة القاضي بإلزام «أحد المُتخاصميْن بما عليه للآخر، بعد أن يثبُت ذلك لديه»[4]. «فالشخص الواحد الجامع للصفات، يُسمَّى قاضياً، باعتبار حكمه على الأفراد بأحكام خاصة، ومُفتياً باعتبار إخباره عن الحكم، ومجتهداً باعتبار استدلاله عليه، وفقيهاً باعتبار علمه به»[5]. فالموضوع واحد والحيثيات متعددة.

ولخطورة منصب القضاء، أوْرد مُغنية، رواية «عن النبي (ص):

---

(1) المصدر نفسه، ص 114.

(2) المصدر نفسه.

(3) مُغنية، محمد جواد: **فقه الإمام الصادق**، ج6، ط4، دار التعارف للمطبوعات ـ بيروت، 1982 ص 64.

(4) المصدر نفسه.

(5) المصدر نفسه، ص 65.

«القضاة ثلاثة: قاضيان في النار، وقاضٍ في الجنة. قاضٍ قضى في الحق فهو في الجنة، وقاضٍ قضى بالهوى فهو في النار، وقاضٍ قضى بغير علم فهو في النار»[1].

وقد حدَّد واجب القضاء بأنه كفائي، «كالجهاد والأمر بالمعروف ونُصرة المظلوم ـ ولكن ـ إن تركه الكل أثِموا، وقد يصير القضاء واجباً عينياً ـ لكنه ـ يؤكد بالعرض، كما لم يوجد أهل للقضاء سواه، ودعت الحاجة إليه»[2]. ولقد حدَّد الفقهاء شروط القضاء والتي منها: البلوغ وطهارة المولد والحرية، والذكورية، والعدالة، والاجتهاد، والضبط[*].

ولسنا هنا، بصدد مناقشة شروط الفقهاء بشأن منصب القضاء، بقدر ما هو استنطاق لمصادر هذه المعرفة الشرعية، وعلاقتها بالأطر المعرفية، ومن ثم الاجتماعية. ويبرزُ هذا من خلال، أن الدعوة والإقرار والكتابة والشهادة، هي أبواب فقهية بعينها، إلاَّ أنَّ مكنوناتها تجمع أموراً ثلاثة:

1 ـ الأوضاع الاجتماعية للسلوكيات المنحرفة، والتي تخضع لطائلة القضاء والتحاكم، فالمُتداعين: سواء المدَّعى عليه، أو المدَّعي والمدَّعى، والإقرار بالزنى، والسرقة، وشروط الشاهد، وأوصافه، والطريق إلى معرفة العدالة، والاختلاف في الشهادة، والشهادة في غير الترافع، ومجهول العقيدة، هي مفردات التداول القضائي؛ إلاَّ أنَّ لها فعلاً دلالياً مصدره علم الفقه الذي له شرائط توصيفية سواء ما يخص منها القاضي، أو المُدّعي، أو الشاهد؛

(1) مُغنية، محمد جواد: فقه الإمام الصادق، ص 65.
(2) المصدر نفسه.
(*) بتصرف من ص 66 ـ 70، فقه الإمام الصادق.

وطرائق منهجية تشكل آليات العمل القضائي، كالأركان، والقرائن، ونفي العلم، والسكوت، وطريق المعرفة إلى أوصاف الشاهد، وطريق المعرفة لمصدر الشهادة، والطريق إلى معرفة العدالة.

2 ـ نُرجعُ هذه المفردات إلى لغة التداول الخطابي داخل المؤسسة العلمية.

3 ـ بل نذهب أبعد من ذلك فنردُّها إلى أصولها المذهبية. «فمن قضاء أمير المؤمنين ـ يذكر مُغنية ـ لا يكتفي الإسلام منك بكفِّ الأذى والعدوان فقط، بل يحتّم عليك مع الاستطاعة، أن تكون حرباً على الظالم وعوناً للمظلوم»[1]. واستشهد بـ ﴿وَمَا لَكُمْ لَا تُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ﴾[2]. وبـ «اللَّهم إني أعتذر إليك من مظلوم بحضرتي فلم أنصره»[3]. والهدف هنا هو تسليط الضوء على العلاقة بين مفردات الفقه وبُعدها الاجتماعي، «فمثلاً الضمان في التشريع الإسلامي، والذي هو الغرامة التي يلزم أداؤها ولا مناصَّ لمن هي عليه، ألا يستلم ما ألزم به الغارم من ماله الخاص، فراغاً لما اشتغلت به ذمته وخروجاً عن المسؤولية، التي توجهت إليه بأحد الأسباب»[4]. هذا الضمان فيه مطالبة بالإلزام بالغُرم، حتى لو أتلفه صغير أو مجنون، والغُرم يقع على الولي والقيِّم عليهما، إن كان لهما مال مُختص، ويقف عند أبعاد الشواهد الفقهية، إلى

---

(1) مُغنية، محمد جواد: **صفحات لوقت الفراغ**، ص 148.

(2) سورة النساء، آية 75.

(3) مُغنية، محمد جواد: **صفحات لوقت الفراغ**، ص 138.

(4) المصدر نفسه، ص 182.

توسعة ما يُلبي حاجة العصر، فيفرد فقرات مُطوّلة بشأن ضمان العامل. «ويتفرَّع على ما ذكرنا ما يُفسده صاحب الحرفة والصناعة، كالصائغ والنجار والقصَّاب والصبّاغ والخياط والطبيب والبيطار، يحيف على الحافر، فهؤلاء وأضرابهم ضامنون كل ما تجنيه أيديهم، سواء حصل التَّلف بتعدٍّ أو من غير تعدٍّ، وسواء كانوا حُذاقاً ماهرين أم جُهالاً متهاونين»[1].

ولا تقف حدود تلك المفردات عند ألفاظها أو معانيها؛ بل تتجاوز حدود العلاقة الموجودة بين اختلاف الرغبات، لأن من بين العقود «ما لا تختلف الميول والرغبات [فيه]، باختلاف من خُوطب بالعقد... ومن العقود ما يقصد منه شخص معيّن، بحيث تختلف الميول والرغبات باختلافه، كعقد الزواج، الوقف، الوصية، الهبة، العارية، القرض، الوكالة، الحوالة، الضمان»[2].

أما بالنسبة لمُفردة العفو فترجع في جذورها إلى الإطار المُعتقدي، وبخاصة المذهبي منه، فهي ليست قاصرة على لغة التداول في المحاكم، بسبب ما لها من تعاضد وتعاون اجتماعي، إلاَّ أنَّ لإيغال الشيخ محمد جواد مُغنية في المسلكيات الأخلاقية تفسيراً وتوضيحاً، جعله يقف على حدود كل مُفردة، سواء في إطارها المعتقدي، أو العملي، (الشريعة الإسلامية)، «فالعفو مُفردة مشتركة بالقضاء، إلا أنها ترتد إلى حقل الأخلاق الإسلامية، «واعْفُ له عما أدبر به منها.. واجعل ما سمحت به من العفو عنهم... وعوِّضني من عفو عنهم عفوك»[3].

---

(1) المصدر نفسه، ص 184.

(2) المصدر نفسه، 166 ـ 167.

(3) مُغنية، محمد جواد: **في ظلال الصحيفة السجادية**، ط2، دار التعارف، 1979 ص 358.

وكذلك مُفردة الظُّلم، والتقصير في حق المظلوم، فإنها لا ترجع إلى إطار فقهي فقط؛ بل لها بُعد روحي. ومفردة الحكم أيضاً، ليست منطوقاً قضائياً فقط؛ بل لها دلالات روحية ومعنوية، بدءاً من الرضا بحكم الله «الحمد لله رضاً بحكم الله»[1].

ويُمكن لنا أيضاً أن نجذّر هذا المفهوم في مصادره الأولية، فـ«هذا هو شعار أهل البيت(ع) ـ رضى الله رضانا ـ لك العُتبى حتى ترضى»[2]. وكذلك مُفردة من افتضح بذنبه. «وارتكب الفاحشة فلم تفضحه»[3].

ويتجاوز محمد جواد مُغنية حدود معرفته العلمية، المؤسسة العلمية (الحوزة)، مروراً بالتطبيق الشرعي في، المؤسسة المهنية (القضاء). ويرد هذه الأحكام إلى أطرها الروحية، وأثرها في بناء الإنسان، من الناحية المعنوية ليخلص بالتدريج إلى المظهر المسلكي والحركي «فكيف يجب أن يسلك الإنسان في حياته العملية... ووضع المنهاج السَّوي، الذي يجب أن يسير عليه في سلوكه. غير أن الأخلاق والتشريع يختلفان عن الدين في أنهما لا يتعرضان إلى المحكمة الإلهية، التي تُحاسب غداً. فالدين يؤكد هذه المحكمة ويُوجب الإيمان بها»[4]. إنَّ الله خلق الإنسان وأوجده عن عدم، وزوَّده بالحواس، ثم هداه إلى فعل الخير والفضيلة، ونهاه عن الشر والرذيلة، ووعده بالثواب أو العقاب على أعماله. فضلاً عن تزويده بمَلكات، يستطيع بواسطتها أن يكون أفضل من الملائكة، وذلك بفضل عقله وفكره إذا أحسن استعمالهما من أجل

(1) المصدر نفسه، 336.
(2) المصدر نفسه.
(3) المصدر نفسه، ص 334.
(4) مُغنية، محمد جواد: **من هنا وهناك**، ص 68.

سعادته في الدنيا والآخرة[1] فعلى رجل الدين ألا «يتجاوز حدّه، وأن يتخذ لنفسه سلطة الاستقلال في التشريع التي لم يجعلها الدين للأنبياء والأوصياء. (إن الحُكم إلا لله)»[2]. هنا يتبيّن لنا، الفرق بين قاضي المحاكم الشرعية وقاضي المحاكم المدنية. وهي أن مصدر القاضي الشرعي «الآيات والأحاديث العامة الدالة على أحكام عامة... نثبت بها أحكاماً لموضوعات، لم يَرد بها نص بالخصوص، وننفي أحكاماً عن بعض أفراد المفاهيم، التي ثبت حكمها بالدليل القطعي، ننفي الحكم الثابت في مرحلة التشريع والإنشاء»[3].

ولا يكتفي مُغنية بما درسه في المؤسسة العلمية، ولا بما طبَّقه في المحكمة الشرعية من تجربة ذاتية، ولا بفقهه كمختص في الدين؛ بل امتدَّت آفاقه عبر مراحل التاريخ المختلفة (الشيعة والحاكمون) ويستنطق عهد الإمام علي (ع) إلى مالك الأشتر، وتحت عنوان «في القضاء من أهل الكفاءة العلمية والخُلقية»، استشهد بنص القاضي، وأفسح له في «البذل ما يزيد عليه، وتقلُّ معه حاجته إلى الناس، وأعطه المنزلة لديك ما لا يطمع فيه غيره من خاصته، ليأمن بذلك اغتيال الرجال عندك»[4].

إلا أنَّ ما يهمنا هو الكشف عن البُعد النفسي للوعي المهني عند مُغنية، من خلال نص يلخص هذا الوعي: «لا شيء أدق وأخطر من مهمة القاضي، فإنه يحكم على الشريف والوضيع، بالموت والإعدام، وبمصادرة الأموال...، وتحليل الفروج أو تحريمها...، فإذا لم يكن

(1) المصدر نفسه، بتصرف، ص 14 ـ 15 ـ 16.
(2) المصدر نفسه، ص 22.
(3) مُغنية، محمد جواد: **من هنا وهناك**، ص 221.
(4) مُغنية، محمد جواد: **علي والفلسفة**، ص 203 ـ 204.

القاضي عارفاً بمواقع الحق، أميناً عليه، لا تأخذه فيه لومة لائم، هلك وأهلك... من هنا كان شرط العلم والعدالة في من يتولى منصب القضاء من الضرورات... نزيهاً متعففاً... أميناً على نفسه ومصدر عيشه من مداخلة المتزعِّمين ومعارضة المرتزقين»[1]. ويضرب لنا مثالاً تطبيقياً لمثله الأعلى ممثلاً بالإمام علي (ع) بعد أن عقد مقارنة بينه وبين عثمان بن عفان «لو كان المال لي لسوَّيت بينهم، كيف وأنَّ المال مال الله»[2].

وهنا يبرز وعي مُغنية كقاضٍ له مواقف سياسية، فهو عدو الظلم، ولا يُحب الباطل، شاباً ولا كهلاً، وقد أدت به هذه السِّمات النفسيّة، إلى أن يدفع ثمناً للحق، وهذه ليست إسقاطات من قبل الدارس أو الباحث من قبيل الدعاوى، أو أسلوب كتّاب المناقب في التاريخ الإسلامي، أو أدلجة المفكرين في العصر الحديث. وإنما هي في الحقيقة سيرة مُغنية وسلوكه اللذان وحْدهُما يؤكدان ما ذهبنا إليه؛ وما علينا إلاَّ استنطاق مُعطيات الوعي القضائي لمُغنية، وبخاصة حينما يُفسر أقوال الإمام علي (ع) في اختيار القاضي: «أن يُختار القاضي بالتعيين لا بالانتخاب العام، وعلى هذا مُعظم الدول. ولا يتنافى التعيين مع استقلال القضاة عن الحاكم الذي يختارهم، حيث ينصرف كل فريق بعد التعيين إلى مهمته واختصاصه، ولا يتدخل في شؤون الآخر»[3].

وامتد أُفق محمد جواد مُغنية، إلى أبعد من ذلك مقارناً بين اختيار

(1) المصدر نفسه، 204.
(2) مُغنية، محمد جواد: **في ظلال نهج البلاغة**، ج1 ص 129.
(3) المصدر نفسه، ج4 ص 75.

القضاة في الولايات المتحدة والاتحاد السوفياتي وتشيكوسلوفاكيا، عن طريق «الانتخابات التي تجري غالباً، في ظلِّ الترهيب والترغيب، والخضوع للزعامات والأحزاب. . . وما إلى ذلك من المساوئ»[1]. ثم يعدد ما لا يقل عن ثلاث عشرة صفة، يجب توافرها في القاضي هي كما يلي:

«1 ـ ثم اخْتر، 2 ـ للحكم بين الناس أفضل رعيتك في نفسك ممن لا تضيق به الأمور، 3 ـ ولا تمْحكُه الخصوم، 4 ـ ولا يتمادى في الزّلة، 5 ـ ولا يحصر من الفيء على الحق إذا عرفه، ولا تُشرف نفسه على طمع، 6 ـ ولا يكتفي بأدْنى فهم دُون أقصاه، 7 ـ وأَوْقَفهم في الشبهات، 8 ـ وآخذهم بالحُجج، 9 ـ وأقلهم تبرّماً بمراجعة الخصم، 10 ـ وأَصْبَرهم على تكشف الأمور، 11 ـ وأصْرمهم عند اتضاح الحكم، 12 ـ ممَّن لا يزدريه إطراء، 13 ـ ولا يَسْتميله إغراء»[2].

---

(1) المصدر نفسه.

(2) المصدر نفسه، ج4 ص 73 ـ 74.

الفصل الخامس

منهجه في التجديد والإصلاح

تناولنا في هذا الفصل منهج الإصلاح والتجديد، الذي اعتمده الشيخ مُغنية انطلاقاً من النَّظرة إلى الإسلام وصولاً إلى واقع التطبيق، ليسهُل علينا تتبّع المشروع الاصلاحي الذي دأب عليه علاَّمتنا جاهداً على نشره من خلال مقالاته المختلفة المواضيع والمداخل، إضافة إلى خُطبه المتعدِّدة في المحافل والمناسبات، وتوجّهه بشكل مباشر إلى فئات الشباب خاصة، معتبراً هذه المرحلة العُمرية رغم صعوبتها، وما يكمُن في أعماقها من قوة، هي المقدمة لعملية التغيير في المجتمع، نظراً لما تتمتّع به من مكانة وحيوية وقدرة على التفاعل مع مستجدات العصر وتطور أفكاره.

ولم يكتف مُغنية بمقالاته وخطبه في ثورته على الواقع، بل عمد كما مر معنا سابقاً، إلى الانصراف الكلِّي بعد إخراجه قسْراً من مؤسسة القضاء، إلى الكتابة والتأليف، مُعالجاً ومنقباً ومشخِّصاً الأدواء التي طرأت على الأمة، وكاشفاً عن مواطن الضعف، ليُصار إلى حل مشاكلها وأسبابها، على مختلف الصُّعد، سواء منها الاجتماعي أو السياسي، أو

القضائي، أو الاقتصادي وكل ما له دخالة من قريب أو بعيد ويُساهم في التقهقر الحضاري الإسلامي.

وهذا النوع من الإنتاج الفكري للعلاّمة مُغنية، يدعونا إلى الإضاءة على تُراثه الفكري ضمن خطة تستند إلى إظهار وتوضيح بعض المصطلحات والمقاربات المفاهيمية التي تدعم سياق البحث، ليتسنَّى لنا في النهاية النفوذ وإبداء بعض الملاحظات على جُل المصطلحات التي اعتمدها للتعبير عن آرائه وأفكاره واستشرافاته المستقبلية.

منهج التغيير بين النظرية والتطبيق:

أولاً ـ المشروع الإصلاحي:

انْهارت النُّظم الليبرالية في الخمسينات من القرن الماضي بفعل تناقضاتها الداخلية، وتحدياتها الخارجية من جراء:

أ ـ الاستعمار (الاحتلال). الذي كاد يناهز قرناً كاملاً.

ب ـ فشل عمليات التغيير القائمة على التقليد والتبعيّة (الأَوْرَبَة) في مجال التنمية الاجتماعية.

ج ـ الازدواجية الفكرية، الناجمة عن وجود تيارين مُختلفين، بل متضاربين، وتيارين مُتعارضين في حركة نهضتنا المعاصرة، وكل منهما يسير بصاحبه في اتجاه مخالف للآخر تماماً. من هنا ظهرت مصطلحات، ماثلة في الأنا والآخر لا أساس لها من العلم والصحّة، ومن المفترض من الناحية العلمية أن يصبُّ كلاهما في الـ ـ نحن ـ وهما: تيار الثقافة الإسلامية الأصيل، وتيار التغريب التقليدي الدّخيل، وشمل ذلك كل مرافق الحياة، سواء كان ذلك

داخل المجتمع الواحد، أو في حياة الفرد الواحد. وهذا ما عُرف بمشكلة الأصالة والمعاصرة، والتي سبّبت ولا تزال مأساة العقلية المأزومة، نظراً لأنها تشكل عملية إعاقة لإطلاق النهضة، أو ما عُرف باسم النهضة في منتصف القرن الماضي.

في ظلِّ هذه الظروف في العالم العربي الإسلامي، وما بعد الحرب العالمية الثانية إلى بداية الثمانينات، وهو عمر الشخصية المبحوثة من قِبلنا. تفجَّرت التناقضات آنفة الذكر، في هزيمة عام 1948، أو ما عرف باسم النكبة الأولى، لِتضَع الحربُ العربَ أمام أقدراهم وتحدياتهم، فهم مُتخلفون! وما الصهيونية إلا واحة الديمقراطية والتحضُّر في الشرق الأوسط! بل ذراع أوروبا المتقدمة في المنطقة! واستخدمت إسرائيل نتائج هذه النكبة للتدليل على مصداقيتها بين العرب البدو في الشرق الأوسط!

والسبب الذي أدى إلى انهيار النظام الليبرالي لا يكمن في عمليات التقليد وحدها (الأَوْرَبة) في ظلِّ الاحتلال: الغزو الفكري. ولسنا هنا بصدد عمليات تشخيص الانهيار وتصدّع البناءات الاجتماعية حينها، بقدر ما نحن بصدد إبراز معالم المشروع الإسلامي، من وجهة نظر أحد مفكريها في لبنان، وهو الشيخ محمد جواد مُغنية عبْر مؤلفاته.

ويستلزم ذلك توطئة، تتمثل في نشاط المشروع الإشتراكي، الذي نشط في الخمسينات والستينات. والذي استطاع أن يتجاوز التناقضات الليبرالية، عبر دعاوى الإشتراكية العلمية وأسلوبها في التغيير، إلا أنه انهار بعد مرور رُبع قرن، وواجه العرب نكبة ثانية عام 1967، وهو ما عرف باسم النكبة الثانية. وإن دلَّ هذا على شيء، فإنَّما يدل على قصْر

التجربة الإشتراكية عن مثيلتها الليبرالية، وذلك لحضور عامل التحدِّي الصهيوني. ولسنا هنا أيضاً، بصدد تشخيص عوامل انْهيار التيار الثاني، إلا ما به دخل وطيد برُؤى مُغنية الإصلاحية وقتها.

ونريد أن نؤكد مُنذ البدء، على أن مُعظم طروحات مُغنية، ما هي إلا مقالات صحفية يغلب عليها طابع التعبير (الأسلوب الإنشائي الخبري دون مناهج التفكير)، هذا من حيث الأسلوب.

أما الملاحظة الثانية: فتتمثَّل في الخلْط وضبابية الرُّؤية، في رسم ملامح نظرية صارمة نأملها لعالِم قضى نصف قرن، بين ثنايا الفقه وعلم الأصول، وأصول العقائد من جهة، ولأنه كان يمتلك روحاً تغييرية، ووعياً سياسياً حاداً، وإن كان انْفعالي النَّزعة. ومن جهة ثالثة لم يعتمد المنهجية العلمية، على الرغم من أنه يمتلك أدواتها الاجتهادية.

ونُرجع عملية الخلط والضبابية إلى عدم الاستناد إلى مفاهيم اصطلاحية مُحددة بدقة كما سيمرُّ في المحور الأول من المصطلحات. وليست هذه سمة مُغنية وحده، بل رافقت الملاحظة نفسها التيارات الإسلامية حينها في العالم الإسلامي. إذ إن منهم من ردَّ الإسلام إلى: جُذور اشتراكية[1]. **واشتراكية الإسلام**[2] ومنهم من رده إلى جذور ديمقراطية: **ديمقراطية الإسلام**[3]، **والتفسير المادي في القرآن الكريم**[4]، **واليمين واليسار في الإسلام**[5].

---

(1) انظر كتاب **النزعات المادية في الإسلام** (حسين مروة).
(2) انظر كتاب **اشتراكية الإسلام** (مصطفى السباعي).
(3) انظر كتاب **ديموقراطية الإسلام** (عباس محمود العقاد).
(4) انظر كتاب **التفسير المادي في القرآن الكريم** (عبد الرحمن الشرقاوي).
(5) انظر كتاب **اليمين واليسار** (أحمد عباس صالح).

ونردّ الروح التغييرية، ذات النزعة الانفعالية إلى أُطرها الشرعية، مستندين في ذلك إلى الرّوح الحُسينية. إلاّ أنَّ روح مُغنية بقيت أسيرة المنهج التاريخي، وإنْ برزت على السطح بمداليل واقعية، كبعض المفاهيم الاستردادية عن الحكام والزعماء، فهو لا يرضى أن يكون يزيد العصر ولا ابن سعد العصر ولا عُمر العصر. وإن أصَّل لبعض المفاهيم الاشتراكية، كما ادّعى في، دودة القز وشرنقة الحرير، أو إيمان الإسلام بالتناقض، عدا الدعوة للإقطاع بحجة لا ضرر ولا ضرار هذا من جهة. ولم يستند من جهة ثانية، إلى قراءة الأيديولوجيات الوافدة من مصادرها الأولية، مما حَجب عنه طابع التحقيق والدراسة العلمية.

أما عدم اعتماده المنهجية العلمية على الرغم من امتلاكه لأدواتها، في علم أصول الفقه، واللغة والدراسة والمنطق والفلسفة، فيرجع إلى طبيعة الجماهير، وما تقتضيه طبيعة النشر في مخاطبتها. فهو كان ينشر للفئات المثقفة، دون النخب العلمية المختصة، وهذا ما يفسر جُنوح بعض علماء الحوزة عن كتبه الاختصاصية، كعلم أصول الفقه في ثوبه الجديد، حيث كانوايردِّدون بلغة استعلائية إنّه كتاب ثقافي.

ورغم أنه يؤمن بالاجتهاد المُتجزئ وليس المطلق، إلاّ أنَّه تناول موضوعات علمية اختصاصية، ولم يكن مختصاً فيها كالاقتصاد. فقد نشر مقالاً بعنوان: «الاشتراكية في الإسلام مبدأ أخلاقي، وليست نظاماً اقتصادياً»[1]. أجاب فيه عن سؤال: هل هناك بحث يتَّصل بالاشتراكية، وتَتْبع له مصادر التشريع والمذاهب الإسلامية؟ وهو هل يتقبّل الفقه الإسلامي بأساسه ومبادئه الاشتراكية؟ أو يرفضها أو يتصادم معها؟ وبعد

---

(1) نشر في **مجلة العلوم**، كانون الثاني 1960.

أن جوّز قابلية الإسلام لكل جديد مفيد يُحقق مصلحة الجماعة والفرد، رتَّب عليه أثراً ومصداقاً قائلاً: «فتأميم الكهرباء، وخطوط النقل والتعليم والطب. . . جائز يُقرّه الإسلام ويباركه»[1].

وبدورنا نسأل: هل كُل جديد مُفيد جائز إقراره، دون الاستناد إلى قاعدة شرعية تُبرره؟ لكي نرتب أثراً بعمليات تأميمية واسعة، تطال أحوال عموم المسلمين؟ وما هي هذه القاعدة الشرعية والأئمة (ع) يقولون: الناس مُسلطون على أموالهم؟ ومن الذي يُشرِّع حلِّية الفائدة؟ وهل هذه الحلِّية تستوجب من الحاكم الشرعي أن يقوم بالاستيلاء على أموال الناس، تحت شعار مصلحة الجماعة؟ وما هي القاعدة الشرعية التي تُبدِّي مصلحة ما عن أخرى؟ وإذا كانت المصلحة متغيرة وتخضع للغة المنفعة، فما هو الإطار الشرعي الثابت الذي يبررها؟.

ويرتب الشيخ مغنية بعد هذا العرض الموجز، شرطاً واشتراطاً: «وإذا لم تكن الاشتراكية موجودة في الإسلام كنظام واجب المراعاة والتطبيق لتعذر إزالة العوائق من طريقها»[2]. في الإسلام. إلا أنه يرى أن لها علاقة وطيدة بالإسلام: «فإنّها كانت موجودة كفكرة إنسانية، وكمبدإ من مبادئ الأخلاق»[3]. وحول مُعظم الروايات الدالة على الرزق والفقر والنعمة، يقول: «إن هذا القول من الإمام لا يَجري مجرى مبادئ التشريع، وإنما هو حُكم أخلاقي إنساني ليس إلاَّ»[4]. ولكي يؤصِّل للاشتراكية في الإسلام، مثّل بذلك بعهد الإمام لمالك الأشتر «الله الله في

---

(1) مُغنية، محمد جواد: **الإسلام مع الحياة**، ص 249.

(2) مُغنية، محمد جواد: **الإسلام مع الحياة**، ص 249.

(3) المصدر نفسه.

(4) المصدر نفسه.

الطبقة السُّفلى من الذين لا حيلة لهم، ومن المساكين والمحتاجين، وأهل البؤس والزُّمنا»[1]. وعقب على ذلك، أن المقصود من الطبقة السفلى انها الطبقة التي «تُشكل الأكثرية الغالبة في المجتمع»[2].

وهذا ما يطرح السؤال: هل أن المقصود من الطبقة السفلى، أنها هي تلك التي تُشكل الأكثرية الغالبة في المجتمع؟ وأين هي الطبقة الوسطى من الطبقات العليا؟ وما هو مفهوم الأكثرية؟ وهل هو مصطلح من المصطلحات الفقهية المعيارية؟ أم أنه من المفاهيم الحديثة التي استندت إليها الديمقراطية كمفهوم سياسي؟ كما بيَّنه: «والتشريع البرلماني إرادة أكثرية أعضاء المجلس»[3]. ويُصر مُغنية على أن قول الإمام والروايات الإسلامية، التي هي بصدد تشكيل مفردات التداول الخطابي في حُقول بعينها، أنها إيماءات أخلاقية «ومرةً ثانية، نُكرر أن هذه الأقوال، وما إليها، أحكام أخلاقية؟ وليست نظاماً اقتصادياً، وإذا دلَّت على شيء، فإنها تدلُّ على أن الإسلام يُرحب بالاشتراكية، ويتقبلها بأحسن القبول مُشترطاً: «ما دامت تحقق مصالح السَّواد الأعظم»[4]. فهل معنى وجود رواية تتوجه حيثية الأمر فيها إلى الجماعة، من جهة، وتتشابه مع دعوات تنزع في الاتجاه إلى الجماعة وحدها، يُسوِّغ لنا أن نقول بذلك؟ وما يجعلنا نُدقق في معطيات الطرح المعنوي، أنه بَعد أسطر قليلة يتعجَّب ويستغرب، من التماثل بين الإطار الشكلي للاشتراكيين والمضامين الروائية في الإسلام، تجعل المبحوث يُصدر

---

(1) المصدر نفسه.

(2) المصدر نفسه.

(3) مُغنية، محمد جواد: **من ذا وذاك**، ص 100.

(4) مُغنية، محمد جواد: **الإسلام مع الحياة**، ص 250.

أحكاماً متسرعة «ومن الغريب أن كل ما قاله الاشتراكيون في الحديث الشريف، أو في أقوال أئمة الفقه، حتى نظرية التناقض ـ واستشهد برواية ـ قال الرسول الأعظم (ص): مثل الحريص على الدنيا كمثل دودة القز، كلما ازدادت على نفسها لفاً كان أبعد لها من الخروج، حتى تموت غمّاً»[1].

والمُدقق في هذه النصوص يجد تباعاً استعمال عبارات مثل: «من الغريب، أن كل ما قاله الاشتراكيون، أو جله، نجد له أثراً، ويستخدم أسلوب ترديد في (الحديث الشريف) أو (في أقوال إمام من أئمة الفقه)، حتى نظرية التناقض».

تحليل المفردات:

(من الغريب): لغة المتعجب المثيرة للدهشة، وكل متأمل عقلاني، يقف أمام كل جديد متأملاً ناقداً.

وإنَّ استخدام مُغنية لأدوات العموم والشمول وهي (كل، جميع، كافة، عامة، سائر) تُفيد استغراق سائر موضوعاتها حُكماً، فإذا قلنا [كل (الموضوع) ما قاله الاشتراكيون (المحمول) في الإسلام] تفيد شمول كل ما يقول الاشتراكيون فهو مادي.

أما (نجد له أثراً)، فهي تشير إلى عقلية اختزالية، فتسلِّم بأن كل ما يقوله الاشتراكيون موضوع في الإسلام، دون دراسة للفوارق الحقيقية بين الإسلام والاشتراكية ﴿صِبْغَةَ ٱللَّهِ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ ٱللَّهِ صِبْغَةً﴾[2]. مما عطّل عنده منهجية النقد العلمي، ولم يستفد من دراسة المنهج المقارن.

---

(1) المصدر نفسه.

(2) سورة البقرة، آية 138.

أما (وفي الحديث الشريف) أو (في أقوال إمام من أئمة) فهي جُمل تعكس ضُعفاً في الإحالة والتوثيق، أو بلغة علم الدراية ضعفاً في الإسناد من جهة، فهو قد أرسل الرواية إرسالاً حينما قال: قال الرسول الأعظم (ص)، دون أن يحدد سلسلة «العنْعنة» الرجالية، للتَّحقق من سَند الحديث.

وإذا دقَّق الباحث في مَتْن الحديث الوارد سابقاً، يجد أنَّ الحديث غريب استخدم فيه لغة التمثيل من جهة، والشَّرطية من جهة أخرى. وحين وصل إلى الغاية ـ حتى ـ كانت النتيجة إكمال دورة، نهايتها الموت من الحياة، فهي تتناقض مع تطور سُنَّة الحياة في عالم الحشرات (دودة القز)(*).

أما (كُل ما قاله الاشتراكيون أو جُله)، فنجد له أثراً وبذوراً في الحديث الشريف حتى نظرية التناقض. ما دعانا إلى الأخذ على مُغنية عدم تمييزه الأطر المعرفية التي يتمثلها في الحوزة، في دراسته للمنطق الصوري، والذي يقوم على أربعة قوانين معتمدة في مناهج الحوزة العلمية:

1 ـ قانون الهوية، والذي يعني أن الشيء هو نفسه.

2 ـ قانون الثالث المرفوع أو بِلُغة الأصوليين الوسط الممتنع والذي يعني بالتالي، إما أن يكون الشيء كذا أو لا كذا ولا ثالث بينهما.

(*) عندما تنسج دودة القز شرنقتها حول نفسها، لا لتموت بل لتمر بدور التطور الأخير في حياتها، وتتحول إلى فراشة تخرق الشرنقة وتطير لتضع في ما بعد بيضها لإعادة إنتاج الحياة لجيل جديد من دود القز.

3 ـ قانون العِلَّة الكافية أو التّامة، والذي هو عبارة عن وقوع لاحق لسابق.

4 ـ أما القانون الرابع، فينصُّ على أنه لا يمكن أن نُطلق، صفة ونقيضها على شيء واحد في آن واحد ولا من جهة واحدة. وقانون التناقض يعني النفي أو السلب. وهو قانون صارم من الناحية المنطقية، وبخاصة أن شروطه الثمانية «تُشكل في مجموعها أُسُساً وقواعد للرياضيات، وهي ما يعرف بالوحدات الثمانية: الموضوع والمحمول، الزمان والمكان، القوة والفعل، الكل والجزء، والشَّرط والإضافة. وبعضهم يضيف إليها وحدة الحمل»[1]. في قسم التصديقات.

في حين نجد أن عالماً آخر هو السيد محمد باقر الصدر، حينما يستخدم في دراسته التي تناول فيها بالنقد والبحث، المذاهب الاقتصادية للماركسية والرأسمالية والإسلام في أُسسها الفكرية وتفاصيلها، يُدقق في المصطلح والإحالات، فتحت عنوان: **في ضوء قانون الديالكتيك** يقول: «إنّ قوانين الديالكتيك هي القوانين التي تفسر كل تطور وصيرورة بالصراع بين الأضداد، في المحتوى الداخل للأشياء، فكل شيء يحمل في صميمه جرثومة نقيضه، ويخوض المعركة مع النَّقيض، ويتطور طِبقاً لظروف الصراع»[2]. إلاَّ أنَّ الشهيد الصدر يُميز بين التناقض الفلسفي والتناقض المنطقي.

---

(1) المظفر، محمد رضا: **المنطق**، انتشارات فيروز آبادي ـ قم، ط8، ربيع أول، 1408 ص 167 ـ 168.

(2) الصدر، محمد باقر: **اقتصادنا**، دار الكتاب اللبناني ـ بيروت، لبنان، 1982 ص 33.

ويؤكد مُغنية هذا التناقض بقوله: «وأي فرق بين الحديث ـ السابق أعلاه ـ وبين قولهم: إنّ التناقض مُتحقق بين صاحب العمل والعمال في المجتمع العمالي. . . فَرَبُّ العمل يخلقُ الجرثومة التي تقضي عليه تماماً كدودة القز»[1]. وهذا إن دل على شيء، فإنما يدلُّ على ظاهرة التلفيق في تراث نهضتنا الحديث، ونعني به ضرباً من الانتاج، ليس له اتجاه واضح ولا يُعبر عن فكر صارم أبداً، بل جُل همه الإنتقاء، ووظيفته أن يقوم بدور الوسيط، ليفتش عن مقولة هنا أو هناك، ليدعم بها مُدّعاه، لأنه لم يجد على النار هدى، فهو يستعير من الأطراف المختلفة وجهات نظر مختلفة ومتباينة، ويحاول أن يعقد بينها مصالحة ممجوجة، لمجرد أنه عثر على مصطلح هنا، أو مصطلح هناك، أو مفاهيم ذات تراكيب متشابهة. هذا الضرب من الإنتاج الثقافي، في عصر المبحوث، أخطر أنواع الإنتاج كما نرى؛ لأنَّه أكثرها دلالة على انعدام المسؤولية.

ومن أمثلة التجاوز المَرضي، لهذا النوع من المرض، أحد المختصين بالفلسفة الغربية، فهو لا يعرف من تراثنا إلا أقلَّ القليل ورغم ذلك يخوض في مسائل قرآنية، فيسقط تجربة أوروبية معاصرة، على إحدى تلك المسائل، ويخرج لنا بما أسماه مأساة إبليس في القرآن. وهذا عالم جليل مُتمكن من التراث، ولكنه لا يعرف عن الفكر الغربي إلا العموميات فضلاً عن الأبحاث البيولوجية المعاصرة، فيكتب لنا في مذهب داروين أو ماركس عن دودة القز والتناقض.

فالأول يُشعرنا بمغالطة شبيهة بتلك، إنَّه مشغول بمشكلة من

---

(1) مُغنية، محمد جواد: **الإسلام مع الحياة**، ص 251.

مشكلات التراث، وبالتالي فهو يؤدي واجباً، بينما قضية تراثنا اليوم هي بالتأكيد ليست في الجنة وليس في إبليس.

والثاني، يشعرنا بمغالطة شبيهة بتلك، إنّه يعالج مشكلة من مشكلاتنا المعاصرة، وبالتالي فهو يؤدي واجبه أيضاً، مع أن مذهب داروين والماركسية لم يعُدْ لهما اليوم رصيد في مشكلاتنا المعاصرة. لأن الداروينية الحديثة والماركسية المناقضة لتوجيهات داروين، عدا عن قوانين (مندل) للوراثة. كانت مُعاصرة في حياة عصر المبحوث، وقد سقط هيكلها العام ولم يصمد أمام التقدم العلمي.

فذاك يريد أن يقوم بدور، (سارتر) في عصر نحتاج فيه إلى الإمام جعفر الصادق وهذا يقوم بدور مصطفى محمود، في وقت نحتاج فيه إلى ابن سينا. وكلاهما دليل على أن الجهل بالتراث، أي ضعف الوعي التاريخي في أداء الواجب الاجتماعي يشوه وظيفة الاختصاص.

وإن تجاوزنا الاختصاص أي ضُعف الوعي بالمُتغيرات في أداء الواجب الاجتماعي، والذي يُسيء إلى سُمعة التراث. فإن الإسراف في مثل هذا الانتاج أدى، إلى أن تغدو مؤلفات كثيرة وكأنها الطلاسم، وبخاصة في السنوات الأخيرة، ما قبل الحرب الأهلية في لبنان، وما بعدها في مصر وبلاد الشام والشمال الأفريقي.

إلا أننا نُؤكد ما لمُغنية من دقة في التأصيل، وهذا يرجع لكونه مُختصاً بالتراث. فحينما أراد أن يُدلل على عدم سيطرة رأس المال على الحكم، في مواجهة الرأسمالية التي كانت تحتل بلاده وقتها، للدلالة على ردة الفعل في الاتجاه المعاكس، جاءت إحالاته مُوفقة. إلاَّ أنَّ هذا لا يعني أن الإسلام، هو الاشتراكية. وقد استدل بنص للشعراني وهو من

فقهاء القرن السادس عشر، في كتاب **الميزان** باب زكاة المعدن: «للإمام أن يضع على أصحاب المعدن ما يراه أحسن لبيت المال خوفاً من أن يكثُر أصحاب المعدن، فيطلبوا السلطان، ويُنفقوا على العساكر، وبذلك يكون الفساد»[1]. واستشهد بنص آخر قائلاً: «هذه أحدث نظرية في قانون الإصلاح الزراعي، وإحدى الوسائل للقضاء على الإقطاع». وأصَّل لها باستشهاد نصِّي قائلاً: «وقال السبكي من فقهاء القرن الرابع عشر: ليس للإنسان أن يحجر من الأرض إلا ما يُطيق إحياءه، بل ينبغي أن يقتصر على قدر كفايته كي لا يُضيِّق على الناس، فإن تجاوز، كان لغيره أن يُحيي الزائد عن حاجة من سَبق»[2].

لكننا نتساءل: هل تتوافر في الإسلام (فعلاً) كل عناصر الاشتراكية؟ وإذا كان كذلك، فما المسوِّغ للانقلابات العسكرية التي قامت في المنطقة بعد رحيل المستعمر، لتتخذ اتجاهاً اشتراكياً أو قومياً في بعضها وماركسياً في البعض الآخر؟ ومن قبيل المزايدات اتَّخذ بعض المثقفين اتجاهاً ماوياً تمييزاً عن الأممي؟ كذلك نتساءل، لماذا هذا التراث الضخم لمُغنية عن الإسلام ما دام: «الإسلام يُرحب بالاشتراكية ويباركها»[3]. وما الفارق بين ما استنكره مُغنية على سيد قطب طالما أنه وقع في التعسف والتحمل اللذين وقع فيهما سيد قطب، حيث قال في كتابه **معركة الإسلام والاستعمار**: «إن الإسلام حدَّد ساعات العمل بمبدإ لا ضرر ولا ضرار»[4]. لقد دفعني هذا القول إلى أن أتعقّب تلك التأصيلات

---

(1) مُغنية، محمد جواد: **الإسلام مع الحياة**، ص 251.
(2) مُغنية، محمد جواد: **الإسلام مع الحياة**، ص 251.
(3) المصدر نفسه.
(4) المصدر نفسه، ص 252.

كما يلي: ما هو معيار الحُسن في ما يراه الإمام لبيت المال؟ وهل يعتبر دافع الخوف من أصحاب رأس المال الذين يُجهِّزون للانقلابات العسكرية مُسوِّغاً شرعياً في بنية الحُسن؟ على أننا نشارك الاشتراكيين في عدم سيطرة رأس المال على الحكم، إلاَّ إننا نرى أنها أمور تخضع لأساليب التوافق الاجتماعي، أكثر مما تنحو إلى عملية الصراع الاجتماعي.

أما التصعيد في عبارة «بل ينبغي له أن يقتصر على قدر كفايته كي لا يُضيّق على الناس» فإنه لا يخضع لأي معيار فقهي اللهمّ إلاَّ إذا بُرّر بقاعدة لا ضرر ولا ضرار؟ فحتى إن تجاوز الحاجز وفق الأطر الشرعية، فلا مانع من ذلك. فالأرض لمن يُحييها. وبدل أن يبرز مُغنية معالم النظرية والمذهب، اللذين يتّكل عليهما النظام الإسلامي الاقتصادي في الإسلام، راح ينتقي من هنا أو هناك بعض الروايات وبطريقة تجزيئية، حَجبت عنه الرؤية الكلاّنية لمعالم النظرية. كما قام بنفي أسس ومعالم النظام، مع أنه أقرّ: «بأن للإسلام نظاماً مستقلاً عن الاشتراكية والرأسمالية في هذا العصر»[1]. وسوف نناقشه لاحقاً بعد هذه التمهيدات.

ونمضي بالتساؤل بشأن عبارة «أن يُحيي الزائد عن حاجة من سَبق»! ألم يقرأ كتاب **المكاسب**[2] المحرّمة في أن السَّبق يولِّد الاختصاص. على ما يبدو إن مُغنية وقع تحت تأثير مقولة الكم دون الكيف، حيث قال: «ويجد المتتبع ألف مثال ومثال من هذا النوع في كُتب

---

(1) المصدر نفسه، ص 251.

(2) انظر كتاب **المكاسب** للشيخ الأنصاري.

الحديث»[1]، ثم إنه يكرر باستمرار أن هذه الأقوال والروايات، بل وما إليها من أحكام، هي أخلاقية الطابع، وليست نظاماً اقتصادياً.

ونُرجع بدورنا هذه النظرة غير العلمية إلى الطريقة السَّلبية في تدريس الفقه داخل الحوْزات العلمية بأسلوب تجزيئي يغلب عليه التفريع والتشقيق، بل إنَّ علم الخلاف أيضاً يكرس القطيعة التجزيئية في التعامل مع التراث. فالفقهاء يتناولون الأحكام الشرعية بصيغة تجزيئية مسألة مسألة[*]. دون النظر في الأطر النظرية وتحدي آليات التنظير والتقعيد التي تلمْلم الأحكام الجزئية في قواعد ونظريات وقوانين عامة تشملها. فالرؤى التجزيئية داخل طرائق التدريس وأساليبه مسؤولة عن غياب التنظير من جهة، ومن جهة ثانية فإن دراسة أبواب الفقه باستقلالية تامة عن السابق واللاحق، لا تحقق الترابط التسلسلي المنطقي عدا عن وقوع العقل الإسلامي بقطيعته التجزيئية الـ«ما بين مذهبية أفقدته الرؤية في الثراء التنظيري الموجودة عند باقي المذاهب الأخرى، مما حدا بالشهيد محمد باقر الصدر إلى أن يتجرأ بالاستفادة من باقي المذاهب الفقهية الأخرى «لِملْء قاعدة الفراغ»[2]. بناءً على التأصيل التنظيري والجهاز الاستدلالي الفكري الذي تميّز به الشهيد الصدر من غيره.

ونرى في نهاية هذه التوطئة أنَّ السبب الأساس في سطحية التنظير الفكري بصفة عامة وبصفة خاصة عند مُغنية ترجع إلى إطلاق الأحكام التعميمية دون التحقق «ومهما يكن، فإنّ جميع الأديان، تتفق كلمتها

---

(1) مُغنية، محمد جواد: **الإسلام مع الحياة**، ص 251.

(*) ملاحظات في المسجد والمعهد والحوزة من خلال الانتظام في الحلقات العلمية.

(2) الصدر، محمد باقر: **اقتصادنا**، ص 358.

على أن المصلحة العامة فوق الجميع، وإنَّ كل ما يحققها يُقره الإسلام وغير الإسلام، من أيِّ وعاء خرج، من الشرق أو من الغرب»[1].

ثانياً ـ تراث مُغنية الفكري:

حتى تكتمل أيّ دراسة، لا بُدَّ من الإحاطة بمختلف وجوهها، وهنا تناولتُ شخصية مُغنية من الفترة الممتدة من عام 1904 حتى عام 1979م، فوجدتها تقلَّبت بين طَوْرين: طور التحرر الوطني من المستعمر، واستحقاقات المرحلة فيه كانت تستلزم الثورة. وما بعدها وهو طور التقدم والتيار الاجتماعي الذي يستلزم العقلانية.

ففي المرحلة الأولى من عام 1904 حتى عام 1943، وهي المرحلة التي عَنْون فيها كتابه، **الوضع الحاضر في جبل عامل** أي في مطلع الاستقلال حيث كانت بداية القهر والحرمان عام 1947، ويومها لم يكن يناهز عمره ثلاثة وأربعين عاماً، وهذا الكتاب إن دلَّ على شيء، فإنما يدُلّ على وعي ونُضج اجتماعي وسياسي مبكر، جعله يتسنَّم منصب القضاء عام 1948.

أما الطَّور الثاني فكان مع الاستقلال الذي تبدأ فيه الأمة/ الوطن، بالبناء والتقدم الاجتماعي، فجاءت كُتبه تباعاً، بعد **الوضع الحاضر في جبل عامل**، كما يأتي:

عام 1956 ـ **أهل البيت ومنزلتهم عند المسلمين.**

عام 1958 ـ **المجالس الحسينية.**

---

(1) مُغنية، محمد جواد: **الإسلام مع الحياة**، ص 252.

عام 1959 ـ الله والعقل، النبوة والعقل، الآخرة والعقل، المهدي والعقل.

عام 1960 ـ الفقه على المذاهب الخمسة ـ معالم الفلسفة الإسلامية.

عام 1961 ـ الإسلام مع الحياة ـ الشيعة والحاكمون.

عام 1962 ـ المبدأ والمعاد ـ بطلة كربلاء ـ مع علماء النجف الأشرف.

عام 1963 ـ علي والفلسفة.

عام 1964 ـ الأحوال الشخصية ـ بين الله والإنسان ـ الحج على المذاهب الخمسة ـ هذه هي الوهابية.

عام 1965 ـ فقه الإمام جعفر الصادق.

عام 1968 ـ من هنا وهناك ـ التفسير الكاشف.

عام 1971 ـ فلسفة الولاية.

عام 1972 ـ في ظلال نهج البلاغة.

عام 1973 ـ الإسلام بنظرة عصرية.

عام 1974 ـ شبهات الملحدين والإجابة عليها؟ ـ الحسين والقرآن.

عام 1975 ـ صفحات لوقت الفراغ ـ علم أصول الفقه في ثوبه الجديد.

عام 1977 ـ الوجودية والغثيان ـ مفاهيم إنسانية في كلمات الإمام الصادق ـ قيمٌ أخلاقية في فقه الإمام الصادق ـ فلسفة الأخلاق في الإسلام.

عام 1978 ـ التفسير المبين.

عام 1979 ـ الخميني والدولة الإسلامية ـ من ذا وذاك.

هذا من جهة، ومن جهة ثانية شكّل الإطار الاجتماعي إرهاصاً لقوى التغيير حينها، وأثراً وتأثيراً في مُجمل البُنى الاجتماعية من أحداث وقضايا، كما عبَّر عنها بأنها قضايا ساخنة وعاصفة بل قاصفة. وهي كانت بمثابة التحديات، ومنها ما هو داخلي، ومنها ما هو خارجي. فالتحديات الداخلية تمثلت في: القهر، والفقر، والحرمان، والجشع، والتسول، والطغيان، والنُّظم الجائرة، والاختلاف بين المسلمين (والطوائف والمذاهب)، والظلم.

وعلى المستوى الخارجي تمثلت في: الاستعمار، والنكبات، والحروب. فمنذ أن تشكلت جيناته الوراثية في ظل الاحتلال العثماني، ومن بعدها الحرب العالمية الأولى (كان عمره عشر سنوات)، ثم الحرب العالمية الثانية (كان عمره اثنين وثلاثين عاماً) وعودته من النجف إلى بيروت ـ ثم حرب 1948 (كان عمره أربعة وأربعين عاماً). ثم حرب عام 1956 (كان عمره اثنين وخمسين عاماً) ثم حرب تشرين 1973 (كان عمره تسعة وستين عاماً)، ثم حرب 1979 حرب القوميين العرب (العراق) ضد إيران (كان عمره خمسة وسبعين عاماً).

هذه التحديثات تدعونا إلى البحث على نحو أدق، وبخاصة نكبة 5 حزيران، التي فتحت الباب واسعاً على العالم الإسلامي في عهد

إسرائيل، فأين نضع هذه النكبة وغيرها من النكبات من تاريخنا؟ نضعها مع سقوط القدس على يد الصليبيين في المشرق؟ نضعها مع سقوط قرطبة في المغرب؟ أم سقوط بغداد على يد التتار في المشرق؟ إن الإجابة على هذه التساؤلات تكشف أنها أخطر من يوم سقوط القدس عام 493 هجرية الموافق 1099م. لأنهم كانوا دُوننا حضارة، وأخطر من سقوط قرطبة عام 635 هجرية الموافق 1237م، لأن سقوطها طعنة في الجناح، أما هذه ففي القلب، وأخطر من سقوط بغداد عام 656هـ/ الموافق 1258م، لأن التتار كالصليبيين لم يكن أمامهم بُد من أمرين. إما الذوبان أو الارتداد، فأذابهم الإسلام بسرعة. أما هزيمة 1967، فلا نواجه ثقافة الغرب فيها في تيّار، بل نواجهها في الإنسان الغربي نفسه، ونواجه الحضارة الحديثة في فكرها وأخلاقها وعلمها. ونواجهها لا على صورة حوار سلمي، بل على صورة صدام محتوم، لأننا لا نواجهها كثقافة، بل ككتلة بشرية، كاحتلال وضعنا أمام احتمالين لا مفر منهما: الأرض أو الحرب. والأرض هنا تعني التراب والتاريخ والشعب. كان الإسلام كما يرى مُغنية قادراً بلا شك على ردِّه في حينه لولا العُزلة العثمانية. فالإسلام هو إيمان، ومبادئ، وهو الحياة والفطرة، الفكر، النور ، الحق، والبعث.

إن مغنية يرى أن العالم العربي كان قادراً على تلافي النكبات منذ صاح به جمال الدين الأفغاني لولا عملية الصرف والإلهاء التي قام بها الغرب عبر السياسة الرمزية وهي «نشاط الاستبدال الذي يُقدم طرديات تعويضية في حال عدم تحقق النتائج المرجوة أو الموعودة، ويمكن أن يفسح المنطق الرمزي المجال للخُدعة والمناورة (الجامعة الإسلامية الجامعة العربية)... عندما يحصل الغموض عمداً، بين الواقعي

والخيالي بفضل الخطابات والقصص أو المعتقدات الخرافية»[1].
والمقصود هنا هو أن الدول المسماة عربية، طالبت بإنشاء جامعة إسلامية فيما بينها، إلا أنَّ الموافقة أَتَتْ على التَّسمية بالجامعة العربية، لاختلاف وَقْع صِفة الجامعة على الأمة الإسلامية نفسياً، كعامل مُحرّك.

وعملية الصرف والإلهاء التي قام بها الغرب عن طريق الغزو الثقافي والتبشير والاستشراق، والحرب النفسيّة والاستعمار والإعلام. هي التي أوجدت تيار التّغريب الذي انصرف عن قضية النهضة إلى الانشغال بمشكلات وهمية، منها: المادية التاريخية، اليمين، اليسار، الرّجعية، التقدمية، المثالية، الواقعية، الوضعية، الوجودية، الغثيان، الماركسية، الشيوعية، الديموقراطية، البراغماتية.

ولقد ردُّ الفعل الطبيعي عليه، تيار الدفاع الإسلامي وقْتها: حركة العلماء المسلمين والحركة السنوسية والحركة المهدية وحركة العلماء في العراق وحركة الإخوان المسلمين، و.. و... وبالتالي تعدَّدت رموزه التي منها في لبنان محمد جواد مُغنية، وهو ما يعرف بتيار الدفاع الإسلامي، الذي انْصرف هو أيضاً عن المشكلات الأساسية للمجتمع الإسلامي ودخل في متاهة لم يعُد يعرف كيف يخرج منها: الإسلام والزهد، هل أبو ذر إشتراكي؟، ديمقراطية الإسلام، الإنسان مُسيَّر أم مُخير، الشيعي، السني، لا جَبْر ولا تفويض، الوهابية، الإسلام والشيوعية.

وإذا كان تيار التغريب ينطلق من واقع الآخر، ويردد أن الإسلام غير

---

(1) ف. بوروكو: **المعجم النقدي لعلم الاجتماع**، ص 341.

واقعي فهو ينطلق من واقع الماضي لا من واقع الحاضر. هذه المعركة الكلامية هي ما كان يريده الغرب بالضبط، أي أن يختلق للفكر الإسلامي دائماً أُلْهيّة، تصرفه عن قضيته الأساسية للتحدِّي. ولقد استطاع تيار التغريب العلماني ذو الاتجاه الليبرالي، أن يُلْهي الفكر الإسلامي عن قضيته الأساسية زمناً طويلاً، ويحاول التيار نفسه المسمى بالاشتراكي الثوري، أن يصرفه مرة أخرى. وبينما نحن مُنشغلون بهذه المشكلات الوهمية مرة أخرى، نصب لنا الغرب شراكه، فجاء لنا بِتَتاره (إسرائيل) وقَذَف بهم في القلب من أمتنا. حتى إذا أخذنا الأمر مأخذ الجد، وطرحنا أُلهيات التغريب جانباً، واجهنا خطراً حقيقياً آخر وهو التغريب بالقوة في فلسطين، ومن ثمَّ السلام أو الاستسلام، وأصبح العرب و(إسرائيل) بين روسيا وأميركا، الأمر الذي يحثنا على التساؤل هل استطاع مُغنية، أن يربط علاقة الفكر بالواقع (النكبة) ويُوطِّدها، فالنكبة آخر التحليل، هي انعكاس حقيقي لا لفساد النُّظم والأنظمة والمنظمات فحسب، ولكنها أيضاً نتيجة حقيقية لمأساة الفكر كمقدمات تجيء منسجمة مع النتائج آخر التحليل.

فالمقدمة الأولى للبُنى الفكرية ورد فيها: (الوضع، والوضعية والحضور، الحاضر، وفي، الظرفية ومظروفها، جبل عامل). وهي مفردات تعكس لنا نُضجاً مرتبطاً بالواقع الاجتماعي، متلازماً وبخاصة في مرحلة الاستقلال. والتلازم هذا، يكشف لنا عن مدى الاهتمام بأمور المسلمين: بداية، وقهراً، وحرماناً. وكانت النتيجة منسجمة مع مقدماتها على حافة الموت الذي هو بداية الحياة، ثم **الخميني والدولة الإسلامية**، وما بينهما يُشكل البديل الإسلامي في مواجهة الليبرالية العلمانية، التي ضغطت على الواقع الاجتماعي، بأفكارها ونُظمها وعسكرها، وحرابها،

ممَّا دفع بالمفكرين الإسلاميين والقوميين، لاتخاذ مواقف، كالإسلامي الذي وقع في الانكفاء الذاتي على الإسلام، كرد حقيقي على الغازي، أما القومي فقد اندفع في اتجاه مُضاد، وهو الاشتراكية الثورية. مما جعل مُغنية يقف مع القوميين مسلِّماً بأن حُب الوطن من الإيمان: الدعوة الإسلامية والقومية، الاشتراكية في الإسلام، هل أبو ذر اشتراكي؟ هل توجد علاقة بين الاشتراكية والإسلام؟ افتراء المستشرقين على العرب. بل وقف مع الشيوعيين ضد مشروع «أيزنهاور».

وما بين **«الوضع الحاضر في جبل عامل»**، و**«الخميني والحكومة الإسلامية»**، ينحصر عملنا للبحث في التراث الفكري لمُغنية، والذي أرهقنا في الفصل الثاني من هذه الدراسة، لكي نتحسَّس النظرية من خلال القضايا التي كانت تشغل وقْتها الحركات الإسلامية وبخاصة رموزها الفكرية على مستوى البدائل والطُّروحات وحلول المشاكل، و(الأطر المنهجية، المنهج العلمي في الإسلام، من اجتهادات الإمامية، التقليد وأصول العقيدة، مبدأ الاعتراف بالواقع، ولا نجاح بلا تخطيط، والمسؤولية السلبية في الشريعة)، وبعض القوانين، والأحكام الوضعية.

هذا عن المنهج في بُعده السِّلمي، فماذا عن الأسلوب في بعده الحركي التَّغييري؟ حين عبرَّ: (نحن أعداء الظلم، تعالوا نُحاسب أنفسنا، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والثورة على الظلم، في ردِّ كيْد الأعداء، شهداء العقيدة)، لتكتمل الصورة في النهاية مع سيرة الحسين(ع)، لأنه يُؤمن بالفقهاء والتجديد، تصبح المنهجية أداة في مواجهة بين: المؤمنين، والملحدين للدفاع عن الدين، وتمييز الإنسان

الخرافي من الإنسان الواقعي؛ فلا حياة بلا عمل، ولا عمل بلا علم، ولا إيمان بلا احترام.

وهنا يبرز السؤال هل التراث الذي اعتمده مُغنية، يُقدم البديل لمشكلات العرب والمسلمين؟ وبخاصة أنَّ أوَّل كتاب له في عهد الاستقلال، كان بعنوان «بداية القهر والحرمان». إن هذا الإحساس المُنصهر بآلام الأُمَّة، المُنعكس على عنوان الكتاب، في مرحلة البناء والتقدم الاجتماعي يستلزم العقلانية بالضرورة، وقد قُمنا وفي تسلسل زمني تسجيلي تاريخي لزَمْكَنة عناوين الكتب كما تقدم، لنستكشف بِعين الراصد ماذا يحمل هذا التراث. فهل التقدم كما حمل عنوان الكتاب الثاني: **أهل البيت ومنزلتهم عند المسلمين** يحمل رُؤية إجرائية عند الممارسة والواقع؟ أم أنها تُترجم مذهبياً قُبالة الأيديولوجيات الوافدة، التي رأتُ في أهل اليمين أو اليسار منطلقاً ومبدأ ورمزاً كشرط مُسبق لخصائص الاتجاهات التقدمية وقتها؟ وماذا تعني المجالس الحُسينية؟ هل هي قُبالة التنظيمات والمنظمات الحزبية، ومقرراتها لعمليات التعبئة والتحريض والتَّثْوير والأَدْلجة والمذهبية؟ وماذا تعني العقلانية التي وَسَم بها: التوحيد، النبوة، الآخرة، المهدية؟ هل قُبالة الأصول الفلسفية اللينينية أو الماركسية؟ وهل الله والدين قُبالة اللادينية؟ وهل مذهب أهل البيت هو قُبالة المذهب السَّارْتري المادي؟ وهل الأخلاق الإسلامية هي الضمان لممارسة الإنسان المؤمن في سلوكه وحركته قُبالة فلسفة الإلحاد في العصر الحاضر؟

وهل أصول الدين التي هي الإيمان والفقه الذي هو العمل، قُبالة الفكر والممارسة؟ أو ما عُرف حينها باسم النظرية والتطبيق؟ وماذا يعني:

الفقه على المذاهب الخمسة؟ هل هو إطلالة على نافذة العالم الإسلامي لا شيعة ولا سنة، ولا اشتراكية ولا رأسمالية؟ وأيْن تنزع معالم الفلسفة الإسلامية عنده؟ هل باتّجاه المَثل الأعلى؟ أم هي حائرة بين المادية والمثالية؟ وهل توجد علاقة بين الاشتراكية والإسلام؟ أم أنها تنزع باتجاه الإسلام مع الحياة المُرتكزة على ذاكرة تاريخية: «الشيعة والحاكمون»، والمُمتدة بين نقطتين مركزيّتين هُما: المبدأ والمعاد، بين الله والإنسان، وهل طرح فلسفة الولاية، بديل عن فلسفات وعقائد المفكرين؟ الذين وقعوا في شُبهات الملحدين والإجابة عنها؟ أم أنها «الوجودية والغثيان»؟ وماذا يعني الرصيد الضَّخم في السيرة بشأن: علي، والحسن، والحسين، وزينب، وبطلة كربلاء، والصادق؟ وما هي الوقائع التطبيقية لهذه النظرية «المغنوية»؟ هل تكمن في الفقه والأحوال الشخصية. وماذا يعني: التفسير، وأصول الفقه، والفلسفة، والتصوف والأخلاق؟.

لذلك كُله نرى أن مُغنية، اقترب من وضع تصوُّر عقائدي يُلمْلِمُ شتات معارف متناثرة، يُشكل إطارها المعرفي رؤية إسلامية تنزع نحو: التغيير والثورة والتجديد والإصلاح والتقدم والصراع والوعي والتطور وعلاج المشاكل الاجتماعية والدعوة والمُجددين والتقليم والتطعيم والعصرنة والتقليد الأعمى والانحطاط والرُّقي والمصلحة والتنظيم والاستقلال والجهاد والاجتهاد. فماذا تعني مُفردات التداول الخطابي عنده في الحقل الاجتماعي؟ وما هي قوى التغيير عنده؟ هل تعني الزعماء أم العلماء أم الشباب أم المهاجرين أم المرأة؟ وما موقفنا من تراثنا؟

هذا يستلزم منّا أن نُشخّص الأوضاع، السياسية على مستويات: الواقع المحلي والإقليمي والعالمي، بدءاً من العادات والتقاليد

الاجتماعية التي لها الدور الأكبر في حركة العمليات الاجتماعية الهُلامية، فإن اسْتُغلّت من وجهة النظر السلبية، كان لها الأثر السلبي في وصف التقدم والتغيّر والتجديد، وإن اسْتُغلّت من الوجهة الإيجابية، كان لها الأثر الفعّال في الحفاظ على الأصالة والتراث، من خطر الضياع والإندثار(*). إضافة إلى الآفات التي سادت مجتمعنا وقتها، فما هي المنطلقات التي يرتكز عليها مُغنية عقيدة ومبدءاً وديناً؟ وكيف يرى مشكلة الحامل المُعتقدي؟ هل هي في الاقتصاد والإنتاج؟ في الديموقراطية؟ في الإشتراكية؟ في القلق السارتري؟ أم أنها تكمُن في الإنسان ذاته. هذا ما يدعونا إلى إلقاء الضوء على مجمل المصطلحات والمقاربات المفاهيمية التالية:

مصطلحات ومقاربات مفاهيمية:

إذا كانت مفاهيم كـ: الإصلاح، الانفتاح، التغيير، التطور، التجديد، العصرية، التخطيط، الاجتهاد، التقليد، البعث، الطفرة، التبديل، التعديل، التراث، التحديث، مفاهيم ضمنية، للدلالة على عمليات التغيير الاجتماعي من وجهة نظر مُغنية، فإنه علينا أن نقومُ باستقصائها وضبطها، وإرجاعها إلى مفاهيم مِعياريّة، ملازمة، لما قد رأيناه من خلط أو تضارب في استخدام هذه المصطلحات عند مُعظم الأكاديميين، وبخاصة رجال الدين من جهة، «بل والذين يكتبون ويؤلفون على وجه العموم، وفي أي موضوع كان، منهم من يعجز عن التعبير لأنه مُعقّد بالذات لا بالعرض»[1]، وقد «لاحظنا أن اللَّبث الأكبر

(*) هذا ما سأفرد له كتاباً خاصاً، أتناول فيه هذه المسألة من كل جوانبها مستقبلاً بعون الله تعالى.

(1) مُغنية، محمد جواد: **مذاهب ومصطلحات فلسفية**، ص 7.

لم يصدر عن تاريخية علم الاجتماعيات ومنهجياته وتقانياته بقدر ما صدر عن مصطلحاته التي أسماها البعض مبادئ والبعض الآخر مفاهيم أو كُليات»[1].

ويَعزُو د. خليل أحمد خليل في تساؤله، «هذا اللبث؟ ومصادره إلى أنه صادر عن علوم إنسانية رَخْوة قيْد التأسيس والتقعيد... قابلة للأخذ والردّ، فبعضها مُتفق عليه هنا، ومُختلف فيه هناك.

وقد خصصنا بدورنا رجل الدين، لأنَّ العربية تمثل إطاراً معرفياً «معروفة بمأثورها التاريخي، وموروثها الحضاري، وبإصرارها على أن تظلَّ اللغة المرجعية لأمة كُبرى»[2]. كما أن لهذه المفاهيم والمصطلحات أهمية في محاكماتنا النقدية للرؤية الإصلاحية عند مُغنية لما اكتشفته من اضطرابات في عمليات الفهم والتنظير والتأصيل والاستدلال. فكيف يحقُّ لرجل دين خرِّيج الحوزة كمؤسسة علمية أن يصرّح بلغة النقض والإبرام «أن الإسلام لا نظرية له... فلا مذهب اقتصادي... أبداً أو وجود لهذا النظام»[3]. وقبل أن نتوغَّل في هكذا قضايا تمسُّ وجودنا الحضاري، رأينا أن نتسلح منذ البدء بمقاربات مفاهيمية وأُطر منهجية وعلوم إسلامية كعلم أصول الفقه، والفقه وقواعده، وعلم الاقتصاد، وعلم الاجتماع، ومقابلة تلك الموضوعات على عناصر الإسلام الأساسية من جهة، لنتمكَّن في النهاية من بيان الأطر المعرفية ـ

---

(1) د. خليل، خليل أحمد: **معجم مفاهيم علم الاجتماع**، Dictionnaires des Concepts Sociologiques, ط1، معهد الإتحاد، 1996 ص 5.

(2) د. خليل، خليل أحمد: **معجم العلوم**، ص 5.

(3) مُغنية، محمد جواد: **فلسفة الولاية**، ط1، دار التيار الجديد/ دار الجواد بيروت ـ 1984 ص 102.

المعاصرة- وعلاقتها بالأطر الشرعية وثقافة الأُمة التقليدية وأثرهما في الأطر الاجتماعية.

لذا نرى، بادئ ذي بدء، تناول وضبط منظومات المفاهيم والمصطلحات، لتمييز دلالاتها في حقولها المتعددة، لما تحتويه من معاني وتوجهات ذات علاقة بموضوعنا، ولما ترمي إليه مباحثنا الأصولية في الكشف عن العلائق الوطيدة، كتلازُم الدّلالة بين اللفظ والمعنى.

فماذا تعني هذه المفاهيم في عالم المصطلحات؟

أولاً: لا بدَّ من تحديد العناوين التي تنضوي المُعنوَنات تحتها كمصاديق، فمفردات التداول الخطابي على ألسنة الرموز الفكرية والنُّخب العلمانية منها والعلمائية، هي ذاتها لم تختلف حتى الوقت الراهن، بل أُضيف إليها مفردات كالحداثة والحداثويّة، العولمة والكوكبية، عدى مفاهيم الاتصالات. إلاَّ أنَّ هذه المفردات تنحصر في حقل بِعيْنه، في علم الاجتماع، وفي باب بِعيْنه أيضاً، وهو التغيّر الاجتماعي باعتبارها نتائج عملية التغيير ذاتها، لكن يغلب عليها الطابع الوصفي، أكثر من الأحكام المعيارية أو التقريرية في مجال الاستعمال. نظراً لخصوصيتها من مجتمع إلى آخر، ومن عصر إلى آخر، ومن مرحلة إلى أخرى، وهي مفاهيم ضمنية ذات دلالات وتوجهات ومُقاربات مثيلة لعدة مفاهيم ومصطلحات اعتبرها البعض مترادفة، واعتبرها البعض الآخر مُتماثلة، واعتبرها آخرون دلالات تحكُمها علاقات منطقية من جهة، واجتماعية من جهة أخرى، فمفهوم التقدّم والتطور، والنمو والتنمية، والتحديث والتحضر والتصنيع، بينها جميعها علاقة عموم وخصوص من وجه، وتلتقي جميعها في نُقطة مركزية هي المجتمع. والمجتمع بطبيعته تنتابُه

مجموعة من التحوّلات، تشمل البُنى وأنماط الفكر في مرحلة تحدٍّ ما، أو مشكلة ما، أو إبداع ما، أو إمكانية بعينها يُراد إخراجها من القوة إلى الفعل. وهذه العملية خصّها خبراء الاجتماع الإنساني، وحصروها في مظهرين اثنين: البناء الاجتماعي والتراث الاجتماعي.

ولسنا هنا بصدد تعريف البناء الاجتماعي أو التراث، ولكن هي مقدمات تمهيدية، لتأطير شتات المفردات المتناثرة في جُلِّ مؤلفات مُغنية، ولها علاقة وطيدة بعمليات النَّهضة والنهوض والاستنهاض. فوظيفة التراث هي: إعادة تشكيل الفرد عن طريق الأيديولوجيات والمذاهب والأديان الشرعية، وطرائق إنتاج المعرفة ومنظومات القيم، وبواسطة المبادئ والمُثل العليا، وطبائعها ومصادرها وقيمها ومُمكناتها عبر الطرائق المنهجية والنُّظم والتنظيمات، لتأكيد عمليات الرَّفض والتمثُّل والاستجابة، وكل عمليات التوتر والقبول والإيمان والكفر، والمواقف تجاه منظومات القيم وقواعد السلوك الأخلاقية القانونية المؤدية إلى تماسك المجتمعات أو انحلالها، وهي فاعلة منفعلة عبر عمليات التَّعبئة والتحريض الدعوية أو المُؤدلجة، من خلال وسائل التفاعل والتفعيل الجماهيري في صياغة الرأي العام، لتضمن لأمة ما الاستمرار أو التعديل، وفق أولويات ومقتضيات المصالح والمفاسد والمقاصد.

إنَّ كل العمليات المُعيقة والمساهمة في تشكيل بُؤر التحجُّر أو شَلّ الفاعلية، أو عمليات التكليس أو التكديس أو التراكمات النوعية، أو مواصفات الجودة، حرَّية بالمفكر الاجتماعي أثناء عملية الاستنهاض، أن يُراعي رصْد آليات المصادرة والتوجيه والاستقطاب والاختراق، وعمليات التصفية للرموز وأساليب الدَّحض والإبرام، وكل ما هو مُؤثر إيجاباً أو سلباً، أو ما يؤدي إلى عمليات التفكّك والانحلال الاجتماعي.

فهل الْتزم مُغنية بهذه المقاربات المفاهيمية والمصطلحية، حين الاستخدام؟!

الشواهد الاصطلاحية عند مُغنية:

تنوّعت مُفردات التداول الخطابي عند مُغنية، فلم تقتصر على الأطر الشرعية وحدها، كالتغيير، والتبديل، والتحويل، واليسار، واليمين، والوسط، والإصلاح، والتأويل، ومبتدعين، والسلفية، والتقليد؛ بل امتدَّت إلى أُطر معرفية أخرى، في حقول بيولوجية بعينها، مثل: التطور، والارتقاء، والتقليم، والتطعيم. ومنها ما كان نتيجة للاحتكاك السياسي والعسكري مع الغرب، فنتج عنه تيارات: الجديد، والقديم، والعصرية، والسلفية، والتقدميّة، والرجعية، واليسار، واليمين، والمحافظون، والإصلاحيون، والتحرر، والتعديل.

وأصابت هذه المفردات جوانب مجالات الإصلاح والتجديد، وشروطها وقواعدها ووسائلها ومعوقاتها وطبيعتها ومقياسها. فمثلاً: مفاهيم المصطلحات المعرفية التي ترجع إلى أطر شرعية منها:

1 ـ التغيير والتعديل/ التطوّر والتحوّل:

وبوحي من الآية القرآنية الكريمة، يحصُر مُغنية مفردة التغيير والتبديل في مجال القوى التغييرية، ألا وهُم الأفراد، شريطة أن يكون للأحسن: «إنَّ التغيير والتبديل إنّما هما في الأفراد لا في المفاهيم، إنّ الإسلام قد حثّ على العمل من أجل التطوُّر والتحوُّل، ولكن إلى الأحْسن والأقوى»[1]. وللتّدليل على أن التغيير إنّما يكون في الإنسان

(1) مُغنية، محمد جواد: نفحات محمدية، ص 177.

الذي يسلك غير ما فُطر عليه: قوله تعالى: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِي فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾[1].

ونُدلِّل على ما نوهّنا إليه في التمهيد أن المصطلحات، يتعلّق بها لبس وخلط وعدم دقة أو أحاطة باستعمالها بطريقة موضوعية فنلاحظ أنه لا فرق عنده بين التغيير والتجديد، والتقليم والتطعيم، فقد تعامل معها بمسطرة واحدة، وحصر ما في مجالي العقيدة والعبادة، حيث نرى أنه لا تغيير في مجال المعتقدات والعبادات، رغم أنه في الوقت ذاته هناك تجديد وتقليم وتطعيم المفاهيم المتعلقة بهما، والشواهد النصيَّة تُؤكد ذلك لأنها من مَهام الأنبياء الثوريّة في عملية التغيير. ويتَّضح ذلك من خلال ردِّ الأمم المستهدفة بتلك العملية. ﴿وَإِنَّا عَلَىٰٓ ءَاثَٰرِهِم مُّقْتَدُونَ﴾[2].
وهي ظاهرة تعبّر عن داء يُصيب الأمم والحضارات والأقوام بمرض الصَّدأ والتكلّس والرين[*]، الذي ينسحب على كثير من الظواهر الطبيعية والإنسانية والفكرية. فمثلاً: لا يُصيب الصدأ الحديد فقط؛ بل القلوب أيضاً، وهو ما نُطلق عليه التحجّر الفكري: ﴿كَلَّا بَلْ رَانَ عَلَىٰ قُلُوبِهِم مَّا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾[3]. وعن الرسول (ص): «إنَّ هذه القلوب تَملُّ كما تمل الأبدان، فابتغوا لها طرائف الحِكم»[4].

---

(1) سورة الرومن آية .30 انظر: نفحات محمدية، ص 190.
(2) سورة الزخرف، آية 23.
(*) الرين من ران: غلب عليها أو ترسب عليها.
(3) سورة المطففين، آية 14.
(4) الشيخ عبده، محمد: **شرح نهج البلاغة، الإمام علي**، ج4، دار المعرفة للطباعة والنشر ـ بيروت/ لبنان، د.ت ص ص 20.

وإذا كنّا قد أشرنا إلى الظواهر المَرضيَّة للإنتاج الثقافي في بلادنا، والتي منها الازدواجية الفكرية؛ فإننا هنا نطرح فكرة التجاوز المَرضي لهذا التناقض، والذي من مظاهره:

أ ـ أن يتشبَّث المرء بمُثلِهِ بدرجة التحجّر.

ب ـ أن يضحي بها لحدِّ المُيوعة، بدلاً من الانفتاح على الواقع والتميّز بالمثال، وهذا الأنموذج غدا في بلادنا مألوفاً، بحيث أصبحنا نرى أن هناك علائق مُشوَّهة بين المرء ومُثله، وشخصيات مُعقدة مضطربة، لا تدل مواقفها على أصالة فكرية أو أخلاقية.

لذا نؤكد على عدم تغيير النصوص العقيدية والعبادية، كنصوص مُقدسة، أننا لا نوافق على عدم التجديد والتقليم والتطعيم، في المفاهيم المتعلقة بها. كما يرى مُغنية: «لا تغيير وتجديد وتقليم وتطعيم في العقيدة، مهما طال الزمن واختلفت الظروف، لأن طبيعة الموضوع تأبى ذلك وترفضه، كيف؟ وهل للذّات القُدسية أحوال، وللجنة والنار زوال؟ ولرسالة الأنبياء من حيث نسْخ ورَفْع»[1]. «فلا تغيير ولا تجديد أيضاً في العبادة بعد أن حدَّدت خطوطها بصورة حتمية ونهائية»[2].

وفيما يُعالج مُغنية مبدأ التغيير، يحدد له المنطلقات والوسائل والأساليب والغايات، بدءاً من النص القرآني، ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُواْ مَا بِأَنفُسِهِمْ﴾[3]... «من المبادئ التي أقرها الإسلام واعتبرها طريقاً للتقدم، والتغلب على مشاكل الحياة مبدأ الثورة. ولا تنحصر هذه

---

(1) **الإسلام بنظرة عصرية**، ص 95.

(2) مُغنية، محمد جواد: **الإسلام بنظرة عصرية**، ص 95.

(3) سورة الرعد، آية 11.

الثورة بِحمْل السلاح وإراقة الدماء، ولا بالخُطب والبيانات، ولا بالاحتجاج والاضرابات، وإنَّما هي أولاً وقبل كل شيء، أن يثور المرء على نفسه، ويغير ما بها من خوف وجُبن وقناعة بالوضع الذي هو فيه»[1].

إننا نؤكد هنا على أن فشل عمليات التغيير والتحديث على مستوى النظامين الليبرالي والاشتراكي، سواء في العالم الثالث أو العالم العربي، على الرغم من مظاهر الحضارة المادية، يكمُن في بناء الإنسان.

ويستندُ مُغنية في مفهوم الإصلاح إلى رواية للإمام جعفر الصادق (ع) تبدأ بأدوات العموم والشّمول، مُسْتغْرقة حكماً كل ما يقع في مصلحة الناس، بل ومجاوزة إياه «وليس من شك أن الإسلام يُقر كل. . . مُفيد يحقق صالح الجماعة والفرد، (قال الإمام الصادق (ع) وكل ما فيه صلاح للناس في جهة من الجهات فهو جائز، وهذا أصل عند أئمة التشريع كافة)»[2].

ونُلاحظ هنا قرائن مقالية، كالجدة والفائدة، والفرد والجماعة، وجهة من الجهات، إذ تُعتبر هذه المفردات مقاييس؟ بل وشروطاً للإصلاح الاجتماعي؟ .

وتنبّه مُغنية إلى أن هناك عادات وتقاليد ليست من الدين في شيء، وبخاصة في آثارها السلبية التي أدَّت إلى انقسام المجتمعات. لذا يُنبِّه «المصلحون من رجالات الإسلام، إلى تنقية الدين من الشوائب،

---

(1) مُغنية، محمد جواد: **الإسلام مع الحياة**، ص 159.

(2) المصدر نفسه، ص 249.

وتحريض المُبطلين وإلى أن يقيموا الأحكام الشرعية بقياس الكتاب والسنة فقط، لا بما جاء في كتاب قديم، أو بما قاله عالم كبير... ولم يتغلّب على عقله ودينه شيء من السياسة والوراثة»[1].

وإننا إذ نردّ هذه المعرفة إلى أطرها الشرعية فبالاستناد إلى الشواهد النصية التي يتّكئ عليها مُغنية، فعلى لسان نبي الله شعيب، يستشهد مُغنية بالآية القرآنية ﴿إِنْ أُرِيدُ إِلَّا ٱلْإِصْلَاحَ﴾[2]. وبما أن مُغنية رجلُ دين شيعي فنُجذّر معرفته ونربطها بشعار وهدف الإمام الحسين (ع): «ما خرجتُ أَشِراً ولا بطراً، ولكن خرجتُ لطلب الإصلاح في أمة جدِّي»[3]. والواجب أن نؤكد هنا على حقيقة ما ذهب إليه، فالإصلاح كما هو مقصود يستهدف عناصر بعينها لدى مُغنية: «أية فكرة تدعو إلى الإصلاح وتغيير الأوضاع مُحال أن تنجح إذا لم تتوافر فيها العناصر التالية:

أ ـ أن تكون بينة واضحة للجميع، تُدركها الخاصة والعامة.

ب ـ أن تعتمد الفكرة على قوى شعبية، تُؤيدها وتنصرها... وتهدف إلى خير الشّعب.

ج ـ القيادة الصالحة»[4].

ونرجّع القيادة الصالحة كمعرفة سياسية عند مُغنية إلى إطارها الشّرعي المتمثل في الإمامة، حتى ولو أرادها للواقع الاجتماعي، فهو لا

---

(1) مُغنية، محمد جواد: **من هنا وهناك**، ص 222 ـ 223.
(2) سورة هود، آية 88.
(3) الأمين، السيد محسن: **المجالس السنية**، ج1 ص 57، دار التعارف للمطبوعات، 1986.
(4) مُغنية، محمد جواد: **الإسلام مع الحياة**، ص 121.

يُركز على شكل القيادة بقدر ما يُركز على المضامين القيميَّة للقيادة: «نختار القائد الصالح الذي يعمل بوحْي من مصلحة البلاد، ولا يعنيه من المنصب والحكم إلا إحقاق الحق وإبطال الباطل. أما إذا فسدت الضمائر... فنحن وحْدنا المسؤولون، إذ لم يُغير الله ما بنا من ضعف وانْحطاط»[1].

ويمدُّ مُغنية بصره عبر الواقع لتمتدّ آفاقه في رحم التاريخ ونشأة الدول وانهيار الحضارات، فيرجع الأثر إلى أهمية الدين في مواجهة الظُّلمة: «إن التاريخ لم يعرف مبدءاً ولا مُصلحاً ولا جماعات وجمعيات كافحت المظالم بأنواعها، وناصرت المظلومين كما كافح الإسلام ونبي الإسلام والمسلمين... وكم من عُروش للاستبداد دكَّها الإسلام... وكم من شعوب متأخرة تقدَّمت وتحضَّرت بفعل الإسلام»[2]. كذلك نشير إلى عقيدته الدينية كعامل من عوامل الإصلاح: «إنَّ الإسلام أولاً وقبل كل شيء حركة تحرُّرية»[3]. فهذا الاتجاه عند مُغنية ينفي عنه لغة العواطف ولا تسيطر عليه، بل تعتبر وبحق معبرة عن وعي ثوري مُرهف، على الرغم من المصطلحات الإصلاحية التي يتبناها، هذا وإن دلَّ على شيء، فإنّما يدلُّ على أن عمليات الإصلاح ترتكز على حقائق وأسس، تكون بمثابة شروط للتغيير: «إن النوايا الصالحة وحدها لا تكفي، والنَّقمة على الأوضاع الفاسدة لا توصل إلى الهدف، إذا لم يكن معها وعي وعلم بالحقائق والأسُس، التي عليها تلك الأوضاع، فعلى من

(1) المصدر نفسه، 160.

(2) المصدر نفسه، ص 84.

(3) المصدر نفسه، ص 85.

يتوخَّى الإصلاح، أن يوجه اهتمامه لدراسة هذه الأسس، ثم يعمل على هدمها بشتى الوسائل، وإلا فإنَّ الإخلاص والنِّضال بدون وعي ومعرفة، كالوعي والمعرفة بدون إخلاص. كلاهما لا يؤدي إلى خير»[1].

ويُركز مُغنية كثيراً على الربط بين إرادة الجماهير والدِّين، كأساس للإصلاح: «إن كان الإصلاح والتقدم هو التعبير عن إرادة الناس، والعمل على تحقيق الشعوب وآمالها، فإنّ الإسلام يعتبر ذلك الطريق القويم إلى الله سبحانه، الناس عِيالُ الله، وأحب الخلق إليه أنفعهم لعياله»[2]. وهو يحدِّد مجالات الإصلاح «أما الإصلاح، فإنه في نضال الظلم ومكافحة الفساد، في بناء السدود والمعامل والقطارات، لا في الشعارات والأصوات التي تتلاشى في الفضاء، ولا تُرشد إلى الهدف المنشود»[3]. وفي موضع آخر، يُعدد هذه المجالات المستهدفة من الناحية الاجتماعية، كـ «محاربة الغش والخداع والتضليل، وأن نكون صريحين مع أنفسنا ومع الناس، ونتعاون مع الهيئات والأفراد على كل ما يُحقق جهة من الجهات العامة... وإن الدين شُرِّع لصالح المجتمع»[4].

من هنا نردُّ الأطر المعرفية للأطر الشرعية وتلازمها مع الأطر الاجتماعية، فعبارة «جهة من جهات الخير العام» ترتدُّ إلى رواية الإمام جعفر الصادق (ع) كما تقدَّم. حيث إن مُغنية لم يقع فريسة التنظير البُرجي، دون أن يأخذ بعين الاعتبار أرضية الوقائع وزمْكنة المجالات،

(1) المصدر نفسه، ص 145.
(2) المصدر نفسه، ص 156.
(3) المصدر نفسه، ص 257.
(4) المصدر نفسه، ص 276.

ولا يطرح رؤى مثالية تتجاوز حدود الممكنات: «فالأوضاع الاجتماعية هي المسؤولة عن الشر، وليست الإرادة الإلهية، والمصلحون الطيبون هم الذين يضحّون، ويسْتميتُون من أجل تغيير الأوضاع، وتحويلها إلى الخير والصلاح»[1]، فهو قد رفض الفكرة الاجتماعية الخاطئة، والقائلة: بأن الإرادة الإلهية هي المسؤولة عن الأوضاع الاجتماعية الفاسدة. لذا كان من الواقعية بمكان، حينما أقرّ مبدأ الصراع الذي اختلف فيه مع الشيوعيّين، فهو يراه هنا وسيلة من وسائل التغيير، وليس هدفاً في حدِّ ذاته ولا أخلاقية فيه، حينما دعوا إلى دكتاتورية البروليتاريا في وصولها إلى السلطة عبر حمَّامات الدم، فضلاً عن إثارة السلبية في حكمها للأكثرية، أي أنه يدعو إلى شرْعنة الصراع في المجتمع. «الصراع بين الخير والشر طبيعي لا مفر منه، فإذا طغى الشر في المجتمع ولا مُكترث، فإن معنى هذا أن المجتمع لا عدوَّ فيه للشر، ولا ناصر يتحسّس الخير»[2].

لذا فهو يدعو دائماً للتأكيد على أن: «مهمة الأديان والمُصلحين أن تهذِّب من غرائز الإنسان، وتضع حداً لنزواته وأنانيته وأن تَحول بينه وبين ما يؤدي به وبالمجتمع إلى الشقاء والأسوإ، وكانت وسيلتهم أن يخلقوا في داخل الإنسان، وازعاً ورادعاً عن أسباب الفوضى والفساد والانحراف»[3]. ولا يفوتُ مُغنية حينما يتحدّث عن الإصلاح، أن يُشخِّص القائمين به من المصلحين فهي عملية مسؤولة، ومسؤوليات

---

(1) مُغنية، محمد جواد: **الإثنا عشرية، وأهل البيت**، دار التيار ودار الجواد، ط2، 1984 ص 100.

(2) المصدر نفسه، ص 102.

(3) مُغنية، محمد جواد: **نظرات في التصوف والكرامات**، ص 5.

قيادية، فمن واجبنا كمصلحين، أن نتحرر من عقدة الخوف من السياسي والعسكري معاً، ليصبح التزامنا الأخلاقي هو الأساس لمواقفنا الفكرية، لا للاتجاهات السياسية المتقلِّبة. إذن، لا يمكن أن نهزم خرافة خصمنا إلا إذا هزمنا خرافاتنا، ولا يمكن أن نصرع الباطل إلا إذا كنَّا نعيش الحق، والصراع من أجل الحقيقة كأي صراع يحتاج إلى شجاعة، وقول الحق يحتاج إلى الجرأة، والفكرة العظيمة لا يحملها إلا العظماء. فكيف يمكن أن نكون جديرين بنُصرتها ضد عدونا، إذا كنا نقلب الحق باطلاً، والباطل حقاً؟ فكيف يمكن أن يحتفظ المصلح بملكة التَّمييز إذن؟ «إنَّ من يدّعي الإصلاح دينياً كان أو سياسياً، لا يكون مصلحاً حتى يُنكر ذاته، وينسى شخصيته ويُحاسب نفسه وأهله وولده، وكل من يلوذ به، قبل أن يحاسب الناس. وإنّ من تظاهر بالصلاح والإصلاح وعمل بالخفاء لحساب شهواته وملذاته، فهو مُراءٍ منافق وظالم لئيم؛ إنَّ نكران الذات، هو الأساس الوحيد الذي يجب أن تُبنى عليه دعوة الداعين إلى الخير والصالح العام»[1].

وحين يتحدّث مُغنية عن الإصلاح والمصلحين، لا يغفل عن ذكر أهم مُعوقات الإصلاح الاجتماعي والمتمثِّلة في المواقف منه ما بين مُؤيد ومعارض: «فمحال أن يسلم المصلح من افتراءات المفسدين وهم يُكيّفونها بحسب الزمن، كان الناس من قبل يؤمنون بالسّحر، فقال المُفترون على المصلح أنه ساحر، أما اليوم حيث لا إيمان وسحر، فإنهم يقولون عنه فَوضوي خارج عن النِّظام»[2]. وما دعوات التُّهم المعاصرة

(1) مُغنية، محمد جواد: **مع الشيعة الإمامية**، ص 414.

(2) مُغنية، محمد جواد: **التفسير الكاشف**، ج4 ص 182.

بالأصولية والإرهاب والتطرف، إلا ما استهدفه مُغنية، لكن هذه الافتراءات تُحركها أصابع خارجية. لذا يعضد مُغنية المواقف الإصلاحية، ويشْحذها بمنظومات قيمية وخلقية، تجاه الواجب الاجتماعي للمصلحين فـ: «كل مُصلح لم ينتصر على الفساد إلا بالإيمان والصبر وتحمل الأثقال والأهوال»[1]. ولا يقف محمد جواد مُغنية عند حدود منظومات القيم الخُلقية مبصر، بل مُتبصِّراً، ونافذاً لجوهر الإدراك لأية دعوة وداع، حينما قال: «المراد بالوعي هنا الفطنة، ونفاذ البصيرة، وليس من الضروري أن يكون الواعي على مستوى العباقرة، بل يكفي أن يدرك ما يحيط به، ولا غنى له عنه إدراكاً علمياً، وأن يتحفظ من الدعاة ولا ينخدع بالمظاهر»[2].

كما أرى أن ثمة بارقة وعي في فكر مُغنية، في أشدّ القضايا، وهي مسألة التّراث والماضوية، والتي هي من أهم المسائل التي انقسمت على أثرها النُّخب في عصر النهضة إلى تيارين: تيارٌ مُنكفئ على ذاته في تقليد الآباء والأجداد، والآخر مُنسحق تحت تأثير مُنجزات الحضارة الغربية.

2 ـ التقليد:

التيار الأول، لم يُحدد موقفه أصلاً من التراث إلا بالتمثُّل والاجترار، في ظل قطيعة جُزئية، من جهة وقطيعة كُليّة مع الآخر (الغرب) من جهة أخرى فما هو موقف مُغنية من السلف؟ يقول: «ليس كل ما قاله السَّلف حقاً وصواباً، ولا هو بصالح لكل مجتمع وعصر، وعلينا أن نراجعه ونتأمله بصرف النظر عن قائله، وأن لا ننطلق منه على

---

(1) مُغنية، محمد جواد: **الإسلام مع الحياة**، ص 149.

(2) المصدر نفسه.

أنه حقائق علمية، ومبادئ دينية مُسلَّمة، فإنَّ السلف والخلف في الدين والعلم سواء، فنقبل منه ما نراه خيراً لنا، ونرفض ما نراه شراً علينا، ولا سبيل إطلاقاً إلى قوة الإسلام والمسلمين، إلا بالتحرّر من التقليد والتعصب»[1].

ويعتبر «أنَّ التقليد ضلالة وجهالة، إلاَّ أنَّ يهدي للتي هي أقوم»[2]. ويصعِّد من موقفه من السلف، ويؤكد من جهة أخرى على الهداية حينما قال: «لا ضير في سُنَّة الأسلاف إن أسهمت في نهضتنا واهتدينا بها إلى خير»[3]. ولا يقتصر الأمر عند حدود السّلف، بل يتجاوزه ليطال به رأي المشهور بوجوب تقليد الأعلم متجزئاً، في حكمه حينما قال: «إنَّ بعض المراجع قالوا بوجوب تقليد الأعلم... وأيضاً لا عين ولا أثر لهذا القيد في فقه القُدامى، كما هو في ظنّي وقراءاتي»[4]. ويُصعِّد من موقفه بلهجة التهكم قائلاً: «أيّ فرق بين رجل أفنى العمر في حفظ معتقدات أبيه، ودرسها لا يتجاوزها قيد أنملة، ورجل لم يقرأ ولم يكتب ولم يدرس شيئاً، ولكن تكوَّنت له من بيته وبيئته عادات ومعتقدات؟ أي فرق بين الرجلين حتى يُقال ذاك عالم وهذا جاهل»[5].

إلا أننا يجب أن نميّز بين تقليد الفقه وتقليد العادة، فالأول يرتكز على تقليد من هو أعلم منه في إطار الأحكام الشرعية، والتقليد الثاني هو

---

(1) مُغنية، محمد جواد: **الإسلام بنظرة عصرية**، ص 108 ـ 109.

(2) مُغنية، محمد جواد: **صفحات لوقت الفراغ**، ص 107.

(3) المصدر نفسه.

(4) مُغنية، محمد جواد: **الخميني والدولة الإسلامية**، دار العلم للملايين، ط1، 1979 ص 159 ـ 160.

(5) مُغنية، محمد جواد: **مع الشيعة الإمامية**، ص 281.

تقليد يرتكز على العادة، والتي هي ما اعتاد الناس عليه من أفعال، والتي تتم بطريقة آلية لا دور للعقل فيها، ومن مؤثراتها السلبية أنها تفقد الإحساس وتزيد من الفعالية.

3 ـ الجديد والتجديد:

الجدير بالذكر أنَّ مُغنية، حينما ركَّز على الأخذ بكل جديد، فلأن الإسلام «يُقر كل جديد»[1]. إلا أنه يحذرنا من قوى الاستعمار التي تعمل على إعاقة التغيير، وهو تحدٍّ حقيقي، وتأكيداً على ذلك نقول: إن ما أصاب نهضة محمد علي باشا بمصر من تدمير في بُناها الاجتماعية في الداخل كان بسبب الدّيون وشكلانية التحديث. أما في الخارج فقد تمثل في إغراق الأسطول المصري في موقعة نفارين البحرية عام 1928، لتجد مصر نفسها أخيراً، في براثن معاهدة لندن عام 1940. فقد استشهد بنص لأنطوني إيدن[*]: «يجب أن نتَّخذ القرآن سلاحاً مشهوراً ضد الإسلام لنقضي عليه، فيرى المسلمون أن الصحيح في القرآن ليس جديداً، وإنّ الجديد فيه ليس صحيحاً»[2].

من هنا شدّد مُغنية كثيراً على مُعيقات التجديد، والتي أرجعها إلى اللامسؤولية فيتساءل: «بماذا نفسر هذا التهاون وعدم المبالاة؟ أنفسِّره بأنَّ الدين قديم وكل قديم جحيم؟ وكل جديد نعيم؟ أنفسِّره بأنَّ الدين لا يتماشى مع روح العصر الحديث»[3].

---

(1) مُغنية، محمد جواد: **الإسلام مع الحياة**، ص 249.

(*) أنطوني أيدن: رئيس وزراء بريطانيا.

(2) مُغنية، محمد جواد: **نفحات محمدية**، ص 183.

(3) المصدر نفسه، ص 193.

ومرة أخرى نصطدم بما نوّهنا عنه سلفاً من المصطلحات التي يستخدمها مُغنية، على مستوى المفاهيم، فتارة يستخدم: لا تغيير، وتجديد، وتقليم، وتطعيم، في العقيدة، ولا في العبادة، ويلاحظ أنه وفي عبارة أخرى يستخدِم نفس المفهوم الذي أخذناه عليه من أنَّ التجديد يكون في المفاهيم والعقول. وما كان لنا إلا تأكيد مفهوم التجديد، والتنازل لصالح المبحوث، عما بدر منه فهو يقول: «إنَّ الإسلام لا يفتقر إلى من يُجدده أو يجدد فيه، فهو أبداً جديد، كالشمس والماء والهواء، وكالمسك والذهب والألماس، لا تتحدد قيمته بزمان أو مكان، ولكن عقولنا وأفهامنا هي التي تحتاج إلى التجديد... ولو جاز التعديل والتأويل في الدين، لما كان محمد (ص) خاتم الأنبياء والمرسلين»[1].

4 ـ التعديل والتأويل:

إلا أننا مرة أخرى، نرى أن مصطلح التأويل هنا يحتاج إلى مراجعة، وإلاَّ بطلت بعض تفسيرات المذاهب الكبرى في الإسلام. لذا ما هو معنى التجديد، وما هي مجالاته، وما علاقة هذا المفهوم بالتَّفسير؟ يُجيب مُغنية: «معنى التجديد في أفهامنا أن نجتهد ولا نقلِّد، أن نُحرِّر عقولنا من: قال ويقول (إنْ قُلْتَ قُلْتُ) ونفسّر القرآن والسّنة الصحيحة الثابتة... ولا نحصرها... في حفظ وتفسير أقوال السلف... ومن هنا كانت المشكلة... إنَّهم بأجسامهم وأرواحهم بهذا العصر، ويُريدهم البعض أن يعيشوا بأجسامهم في القرن العشرين، وبأرواحهم في العصور

(1) مُغنية، محمد جواد: **الإسلام مع الحياة**، ص 155.

الوسطى، نحن لا نصغي إلى فلسفاتهم، وهم لا يعملون بمواعظنا وإرشاداتنا»[1].

ويُحدد مُغنية معيار ونطاق التجديد، فمن حيث المعيار يحصره في الشعب، بلا تقسيمات فئوية طائفية مذهبية؛ ومن حيث النطاق يوسِّع من دائرته. وفي نطاق وسائل الإعلام الحديثة «يتحتَّم علينا أن نفسر الإسلام تفسيراً شعبياً لا طائفياً، أن نتجه إلى صالح الناس كافة، لا إلى خدمة الأفراد والهيئات، ونحن إن نفعل ذلك لم نكن مُبتدعين ولا مجدِّدين في الإسلام، بل نعبِّر عن حقيقته وجوهره، ونرد إليه اعتباره وقداسته»[2].

وهذا ما جعلنا ندرك حقيقة هذه التوجهات، الخاصة بمفكر إسلامي، فنكبتنا بأفكارنا كانت قبل نكبتنا بأرضنا، بل كانت هي المقدمة والسبب البعيد لنكبة الأرض، فإذا نظرنا إلى هذا الفكر من ناحيتين: من ناحية تاريخية (نكبة 1948) تبدو لنا الهزيمة، هزيمة اتجاه، وإذا نظرنا إليه في جوهره، تبدو لنا هزيمة خصائص (نكبة 1967).

فلماذا يُخطئ الفكر العربي الحديث الاتجاه؟ لكي يكون للحديث عن الاتجاه مغزى، لا بد من معرفة الأهداف أولاً، وتحديد غاياته وتحديد وسائله، فالعلاقة جدلية بين الأهداف والوسائل، لما لم ينطلق هذا الفكر من واقعه وظروفه الإسلامية، فمن لم يعرف نفسه أولاً، ولا أيْن يقف من تيار التاريخ، يُعرِّفه الآخرون ويُشرفون على متاهاته. وإن

---

(1) المصدر نفسه، ص 155 ـ 156.

(2) المصدر نفسه، ص 156.

دلَّ ذلك على شيء، فإنّما يدل على ما أدركه مُغنية من عجزنا عن إدراك جوهر الأزمة في الإتجاه السليم.

أما من ناحية الخصائص، فلا يفكر العقل العربي بمفاهيم صارمة، ولا يفكر بدقة، فهو فكر غير نقدي وغير واقعي وغير عملي، فكر يجهل فنَّ التأمُّل وفنَّ التساؤل وفنَّ الحوار وفنَّ النقد، وكذلك أو على الأصح فهو يجهل فنَّ التركيب. فكر ساكن، لا يتجدّد ولا يجدّد، لا يحيا ولا يموت، فكر نتحدث عنه مجازاً لأنه وبكل حق ليس حقيقة، لعله في طور التكوين، أما أنه كائن متميز له خصائصه، فهو ما لا وجود له، فكر لا هو مع الفكر الإسلامي إن قارناه بماضيه رغم أنه استمرار تاريخي له، ولا هو مع الفكر الغربي الحديث إنْ قارناه بحاضره، على الرغم من أنه يتداول ألفاظه ومصطلحاته، إضافة إلى ذلك، إن أعرناه لفظة الجديد والتجديدية:

«ـ فأيُّ جديد مفيد لم يحثّ عليه الإسلام؟

ـ وأيُّ فساد لم ينه عنه؟

ـ وأيُّ حق أو واجب لم يأمر به؟

ـ وأيُّ مطلب من مطالب الشعوب أهمله وسكت عنه»[1].

وإذا كان مُغنية رجل دين، فلا غرابة في أن يرى في الإسلام ووسائط التكنولوجيا حلاً لمسألة النهضة، وفي الوقت نفسه لا يفوته أن يحذرنا من مغبّة التقليد الكامل، لأن كل حضارة فيها عناصر إيجابية

---

(1) مُغنية، محمد جواد: **الإسلام مع الحياة**، ص 156.

وأخرى سلبية. لذا يقول: «بعض الجُدد حاول أن يجدد في الإسلام، وذلك بأن يقتصر المسلم المعاصر على الإيمان فقط... ويلتزم الشعائر والمظاهر الدينية... وفي ما عدا ذلك أن يأخذ المسلم وبخاصة المثقف بما عند الغربيّين من نظريات حديثة، ومناهج للبحث ويلتزم مبادئهم وعاداتهم، وبهذا وحده يُساير التطور ويتجنب أسباب الضعف والانحطاط. ونحن بدورنا نسأل هؤلاء:

هل نعمل بفاشية «موسوليني»؟

ـ أو نازية «هتلر»؟

ـ أو اشتراكية «مونتي»؟

ـ أو ديمقراطية «تشرشل»؟

ـ أو بمبدإ «أيزنهاور»؟

ـ أو سياسة «دالس»؟

ـ أو نأخذ بمبدأ التفرقة والتميز العنصري؟

ـ أو بجواز الوصية للقطط والكلاب؟

ـ أو انحصار الإرث بالولد البِكر؟

ـ أو بظهور النساء العاريات في التلفزيون»[1].

فهل يبقى بعد دعوة مُغنية هذه، من عذر لمثقف عربي أو إسلامي، أن يُطالع كتاباً أوروبياً مفتوناً به، دون دراسته دراسة تتناوله بالنقد والتأمل

---

(1) مُغنية، محمد جواد: **الإسلام مع الحياة**، ص 154.

والتعلم، في ضوء الثقافة الإسلامية، حتى يستطيع في يوم من الأيام أن يكون مُعلماً، أو كما يريده القرآن أن يصبح شاهداً.

5 ـ الاجتهاد:

يتكلم مغنية بلغة المُتبصِّر والمُعتبر من الحياة، إلا أنها ليست بلُغة الحكيم، بل بلُغة الثوري المتمرد: «إن الحوادث لا تنتهي والحياة تقفز من جديد إلى جديد، والإسلام يُربي في الإنسان روح الاجتهاد والاستقلال، روح التمرد على كل ما يوقف الإسلام عن طريق الإنسانية وازدهارها»(1).

وسوف نوسِّع من مفهومه، كآلية من آليات المنهج تتعلق بوسائل التغيير.

6 ـ التطور:

أما دعوته إلى التطور، فهي تعتمد على القوى الذاتية، التي هي شرط من شروط النهضة لكل أمة بذاتها، قائلاً: «أن نعتمد على أفهامنا نحن، لا أفهام السابقين في معرفة الكتاب والسنة... ونتحرَّى من كل قول لا يتفق مع صالحنا وحياتنا الحاضرة... وعلى هذا السبيل وحده يسير الدين في جميع مراحله وتطوره»(2). ونردُّ هذا التركيز إلى التطور، بل ربطه بالدين، وما لفت انتباهنا أن مُغنية يرى، «أن الفقه الإسلامي يتطور مع التاريخ ويصلُح لكل عصر شريطة أن يُفهم فهماً سليماً، أما فهمه على أساس التعليلات الواهية، فيُحدث هوة عميقة بينه وبين حياة

---

(1) المصدر نفسه، ص 223.

(2) المصدر نفسه.

الشعوب»[1]. فالدين ليس عائقاً للتطور، لأن آلية الاجتهاد الفقهي من خلال علم أصول الفقه، تجعل المجتهد على تماس مباشر مع الواقع الاجتماعي، من خلال تشخيص الموضوعات، سواء كان التشخيص أولياً أو ثانوياً، لأن أحكام الشريعة الإسلامية، كلية عامة ينضوي تحتها مصاديق جزئية.

هذا التشخيص، مكَّن مُغنية من عدم الوقوع في أسْر العادات والتقاليد من جهة، أو الانبهار من تطورات التحديث. ويدلِّل على ذلك: «كان الحصاد والغزْل بيد الإنسان فتطورت هذه إلى ما هي عليه اليوم، فهل في تطورها ما يتنافى مع الإسم ودعوته»[2]. ولا يتجاوز مُغنية أمرين: الأول، يتعلق بالمعتقدات. والثاني: يتناول النُّخب الموجهة لعملية التطوير. ونرى أنه على حق، فكيف يكون هناك تطوير دون مراعاة الحامل المعتقدي الذي بواسطته سيكون التطوير: «إن العالم والفيلسوف والسياسي والأديب والواعظ يجب أن يتصل بطبقات الشعب، اتصالاً وثيقاً ويُحيط بأحوالها مباشرة، ويسير حسب التطور مع المحافظة على الدين وسُنن الشريعة المقدسة، ليتمكَّن من القيام بواجبه على الوجه الأكمل»[3].

7 ـ التحديث والعصرنة:

يُنوِّه مُغنية بدور الفقهاء في تناول قضايا كبرى معاصرة، بطريقة براغماتية من قبيل علاقة العامل، والمؤلف والمخترع، والفرد

---

(1) المصدر نفسه، ص 234.

(2) مُغنية، محمد جواد: **نفحات محمدية**، ص 178.

(3) مُغنية، محمد جواد: **الوضع الحاضر في جبل عامل**، ص 57.

والمجتمع، والعلم والعمل والواقع: «الذي أريدُه وأعنيه، أن يُعالج فقهاؤنا مشكلة الإنسان في عصره، كعلاقة العامل بربِّ العمل... وسطْو اللصوص على جُهود المؤلف والمُخترع... وعلاقة الفرد بمجتمعه... والمشكلات المستحدثة... في ضوء القوانين الحديثة... وأن يُهيلوا التراب على كل قضية تحدَّث عنها الأقدمون، ما دامت لا تمس حياتنا بسبب»[1]. إنَّ العلم والدين موصُولان بالعمل، وأيّ فكر أو قول لا يهدي إلى الخير، ولا ينطوي على نتيجة عملية، ما هو من العلم والدين في شيء. وقد تأكدنا أنَّ مُغنية لا يُرسل أحكامه إرسالاً، بالرغم من أنه لا يدقق في توجيه مصطلحاته، فهو وبنزعة فلسفية نردُّها إلى بداية الحكمة، يُفرق بين ما هو عَرَضي وما هو ذاتي من الناحية الفلسفية، قائلاً: «إنَّ القديم والحديث، وضْعان عارضان لا أثر لهما في قيمة الأشياء ووزنها، وإنّما يُقاس الشّيء بفعاليته ونتائجه، وآثاره ومنافعه، ومقدار الحاجة إليه. فضوء الشمس قديم ولا غنى للحياة عنه، والماء متقدم في الوجود عن الشمس، إلا أنه السّبب في الإحياء والنمو»[2].

ويُميّز بين ما هو تقليدي، وبين حاجات العصر، فلا التقليدية كمنهج تُلبي هذه الحاجات، ولا العصرية استطاعت أن تغيِّر ما بأنفسنا: «فلقد كان في سالف الأزمان للأقيسة التقليدية شأنها، ولعلم الكلام وزنه ومكانته، يوم كانت الكلمة بذاتها علم وثقافة، بل نُبوغ وعبقرية، أما اليوم فالعلم والثقافة صواريخ موجهة، وسُفن فضاء، وأنابيب ومعامل

---

(1) مُغنية، محمد جواد: **الإسلام بنظرة عصرية**، ص 102.

(2) مُغنية، محمد جواد: **نفحات محمدية**، ص 193.

ومصانع، وعلى سدَنة الدين وعلمائه، أن يعرفوا هذه الحقيقة ويُلمُّوا بالاتجاهات الحديثة والفلسفة الشائعة، وأن يطوّروا أسلوبهم في الدعوة والدعاية»[1].

وأول ما يُلفت انتباهنا، أن مُغنية لم يكن رجلاً تقليدياً، فهو ينحو باللائمة على مبادئ الآباء والأجداد، ويتجاوزها من السلف إلى الخلف: «كل شيء تأثَّر وتجاوب مع عصره، وبيئته إلاّ علومنا ومدارسنا؛ وكتُبنا ورسائلنا تدور في فلك الأقدمين، ولا تتعداه مع علم اليقين، بأنَّ آفاق الإسلام... أوسع وأشمل مما هو مدوّن في كتب السلف والخلف. وبعد، فلا موضوع للعلوم الدينية إلا الشؤون الدنيوية، والجهل بهذه الشؤون يستدعي الجهل بالدين بطبيعة الحال»[2].

8 ـ الرُّقي:

لقد ربط مُغنية بين الرُّقي والدين، واعتبر ذلك شرطاً من شروط التغيير والإصلاح، لأنَّ الدين من عناصر التراث الاجتماعي، وبدلاً من أن يكون التراث عِبْئاً على أُمَّته ـ ويستخدم لَوْ، متمنياً ـ لَوْ عمل به الناس في حياتهم يَجْنون ثمار هذا التطبيق. وبصفته رجل دين، يردّ عمليات التغيير إلى هذا العامل دون غيره من العوامل: «أجل لو عملوا به وطبَّقوه تطبيقاً كاملاً على أفعالهم، لصحَّ أن يتَّخذ الدين مقياساً لرُقيهم وانحطاطهم»[3].

---

(1) مُغنية، محمد جواد: **الإسلام بنظرة عصرية**، ص 8.

(2) المصدر نفسه، ص 101.

(3) مُغنية، محمد جواد: تفسير الكاشف، ج1 ص 73.

9 ـ تقدُّمي رجعي ـ يميني يساري:

وبدورنا نتساءل: هل تكفي المضامين التي يُعالجها رجل الدين، حينما يعثر على مفردة في التراث، لها ما يُماثلها لفظاً في العصر الحديث؟ وهل الحدود والرسوم القديمة لها ما يسوِّغها حديثاً؟ وهل يُبرر التَّماثل اللفظي، حين الاستعمال توليد نفس المعاني، التي كانت قائمة في عصر التنزيل؟ وهل يحق لنا كباحثين، أن نتفق مع الأصوليين في ما ذهبوا إليه من أنَّ قول اللُّغوي ليس بحجة؟

نرى أن هذه المشكلة، ليست قاصرة على رجل الدين فحسب، بل نراها امتدت لآفاق مُعظم الأكاديميين، والنُّخب المفكرة في معالجة النصوص التراثية والمعاصرة. ونردُّ سبب هذا الخلط، إلى عدم الدقة في استعمال وتوجيه كل من المناهج الاستردادية والاسقاطية، مثل: هل أبو ذر اشتراكي؟ واشتراكية الإسلام، وديموقراطية الإسلام.

ونُقدم بُرهاناً على ذلك شاهداً نصياً على سوء استخدام المفاهيم، وآثارها السيئة على شبابنا، إذا أرادوا التقدم: «تقدُّمي ورجعي، يساري ويميني، يصفون بالأول العصري المتنور والناضج المتطور، وبالثاني الجامد والمتعصب لكل جديد مُفيد، أما في الإسلام فقد اعتُبر اليميني من الأتقياء، واليساري من الأشقياء، وعليه يكون الخلاف بيننا والآخرين في التطبيق»[1]. واستشهد بنص «أشار [فيه] إلى الوسط بين اليمين واليسار، وأهل اليمين (بحديث أنا خيْرُ أصحاب اليمين) وفي الصحيفة السجادية: وانْظمني في أصحاب اليمين»[2].

---

(1) مُغنية، محمد جواد: نفحات محمدية، ص 62.

(2) المصدر نفسه، ص 53.

رابعاً ـ الملاحظات على هذه المصطلحات:

هذه المصطلحات لا تخلو في الغالب من توجُّهات دعوية أو أيديولوجية، أكثر مما تنضوي على مفاهيم صارمة. إلا أنَّ المفاهيم لم تقتصر على بُعد أحادي في حياة المجتمع والأفراد، فمُغنية يرى أنه إلى جانب الدين، هناك عوامل أخرى كالتكنولوجيا ومُعطيات العصر، وهذه المفاهيم لا ترتبط بأحكام تقويمية ولا ترتكز على علم الحدود والرسوم، أو المُعجميات أو الموسوعات الحديثة، ممّا يجعلها تغرق في العمومية من جهة، والخلط من جهة ثانية وعدم الضبط من جهة ثالثة.

فما يحمله مفهوم التجديد هو بقاء الشيء على ما هو عليه، إلا أنَّه صار جديداً، هذا من الناحية اللغوية. و«التجديد، كل فكرة أو سلوك أو عمل يخرج على المألوف. وهو بهذا ضرب من الاختراع، وكثيراً ما يجيء عفواً أو بمحض الصدفة، دون بحث أو رويَّة يقوم به الفرد أو المجتمع على السواء، ومن التجديدات ما يتطلب بحثاً ودرساً وإعداداً طويلاً. وهنا يلتقي التجديد مع الاختراع تمام الالتقاء، وهو إمارة من إمارات الحياة في المجتمع وسبيل نهوضه»[1].

ويلتقي محمد جواد مُغنية مع التجديد، الذي يقوم على البحث والدَّرس والإعداد الطويل، كما أشار إليه: «نجتهد ولا نُقلد، نُحرر عقولنا، ولا نحصرها في حفظ، نُفسر، أجسام في القرن العشرين، وأرواح في القرون الوسطى».

وليس من التقليد في شيء، ذلك التقليد الأعمى، الذي لا يراعي

(1) مدكور، ابراهيم: **معجم العلوم الاجتماعية**، ص 45، بتصرف من الباحث.

بيئة المجتمع ولا ظروفه. فترفُضه الغالبية ولا يحقق غرضه، ولا يخفى أن هناك تجديداً هداماً متطرفاً يجب التنبُّه إليه، لأنه لا يراعي العلاقات الاجتماعية، أو الظروف التاريخية الطارئة على المجتمعات، عبر مسيرتها الحضارية. ولا يحقق شيئاً مما قصد إليه علماً أن طبيعة المواضيع تأبى الطَّفرة الفجائية.

إلاّ أن الطفرة غير الثورة التي عناها مُغنية حين استعار عبارات: «مبدأ الثورة، حمل السلاح، إراقة الدماء، الخطب، البيانات» فهي آلية من آليات التغيير، وهي مقابلة للتغيير التدريجي أو الإصلاح. وهي تغيير جذري شامل بنجاحها، تُودي بالأنساق القديمة وتستبدلها بأنساق جديدة، وهي هادفة وشاملة وكلانية. كما حدَّدها «ماركس» بعمليات الصراع الاجتماعي، أو هي توقعات متصاعدة لفئات أدنى في درجات السُّلم الاجتماعي، مما يؤدي إلى اندلاع الثورة. ولكن مُغنية لم يغضَّ الطرف عنها بل يرى أنها مبدء من مبادئ الإسلام، إلا أنَّه لم يحصرها في أشكالها ومؤسساتها، في إشارته إلى: «وإنَّما هي أولاً وقبل كل شيء أن يثور المرء على نفسه».

أما مُصطلح الحديث فهو يُشير إلى: «انفتاح، حرية، معرفة أحداث الوقائع والأفكار، أو بمعنى خفة، أو انشغال بالدرجة، أو التغيير لأجل التغيير، أو ميل للاهتمام بالانطباعات الرّاهنة، بلا حكم على الماضي والتفكير فيه»[1].

إلا أنّ مُغنية يحدِّد موقفه من الأقدمين فيقول: «إنّ يُهيلوا التراب

---

(1) لالاند، أندريه: **موسوعة لالاند الفلسفية**، تعريب د. خليل أحمد خليل، منشورات عويدات ـ بيروت/ باريس، ط1 سنة 1996، ص 822 ـ 823.

على كل قضية تحدَّث عنها الأقدمون» ما دامت لا تمس حياتنا بسبب/ وما عداها يراه (لالاند) «أنها حداثة سطحية EIN Flachmoderne تقوم على جهل التراث، وحب الجديد مهما يكن، والمطالبة والمزايدة»[1].

وبدورنا نرى أن أصحاب هذا الاتجاه يعرفون أكثر مما يعملون، والحداثة عند مُغنية، لا تتعارض مع تُراثنا الإسلامي بل يجعله العامل الوحيد، وليس الأوحد في إحداث النهضة.

أما مفهوم التقدّم فقد جعله مقلوباً حينما عقد مقاربة بين المفاهيم الغربية، والمفاهيم الإسلامية القرآنية، فوقف عند حدود الكلمات دون المفاهيم، وحينما نُريد أن نفهم معنى يميني في أوساطنا كشباب مسلمين، فالمعنى التّداولي الاستعمالي يضعنا في قائمة الرّجعيين. وحينما نريد أن نلتزم المواقف اليسارية تجاه قضايا الواقع الفاسد في مفهوم العصر، نكون أشقياء وفي النار.

إلا أننا نُلاحظ خطأ النظرة، فالتفسير هو رُؤية المفردات في عصر التنظيم، وليس معنى ذلك أنها دعوة لحصر المفردات بعصر التنزيل فقط، ولكن لا بد أن نُراعي مفاهيم هذه المفردات عند الاستعمال لكي لا تُصبح الصورة معكوسة، لأن مفهوم التقدم مفهوم نسبي، بل ينطوي على نزعة أيديولوجية استخدمها الغرب حينما أراد أن يَسِمَ غيره من المجتمعات بالتخلف الذي نرى أنه مفهوم اقتصادي أكثر منه نفسي. فضلاً عن أنه لا يُمكن قياس التقدم، ويصعب اعتماده في المسائل المادية من الثقافة، فهل يُعتبر التقدم في الصناعة عاملاً من عوامل السعادة،

---

(1) المصدر نفسه، ص 822.

وماذا تعني عمليات الاغتراب والاستلاب كأمراض في المجتمعات الغربية.

وقد استخدم مفهوم التطور في الغزْل والحصاد في الإسلام مع أنه عملية ترتكز على القوانين والنواميس الغائية الخارجة عن إرادة الإنسان التي تُعيق، وهو مفهوم دارويني، يقوم على مبادئ، منها البقاء للأصلح، فهل أن الفقه الإسلامي يتطور مع التاريخ ويصلح لكل عصر؟ وهل أنَّ آلة الحصاد والغزْل تطورت دون إرادة الإنسان؟ وهل أن العالم والفيلسوف والسياسي والأديب والواعظ ينبغي عليه أن يسير بحسب التطور؟ وما هو هذا التطور الذي سيسيرون عليه في ظلِّ المحافظة التامة على الدين الحنيف؟

ولقد كان من الأجدر لمُغنية وهو مُعاصر لمرحلة الستّينات، أن يستخدم مفهوم التنمية، الذي هو محاولة من الإنسان بفكره وفعله لتغيير الواقع وظروفه لتحقيق وضع مستقبلي، إنها الإرادة القَصْدية.

ونتجاوز هذا المصطلح لنرى أن مفهوم التحضُّر لديه حين ركزّ على: «وكم من شعوب متأخرة تقدّمت وتحضَّرت بفعل الإسلام» فقد ربط هو الآخر بالإسلام، مع أنه مفهوم يرتبط حديثاً بعملية التصنيع، وتمركز المؤسسات في المُدن، إلا أنه يغُضُّ الطرف عن هذا الاستخدام لأنه في مواضع أخرى ركَّز على: «القطارات، والمصانع، والصواريخ الفضائية لكن في خدمة الإنسان».

وأخيراً لا بدّ من إعادة النظر في آليات الاجتهاد الديني، شرط ضميمة المناهج في العلوم الطبيعية والإنسانية والدينية إليها، كآليات منهجية علمية تعضدها آليات أخرى: كالجهاد، الذي هو مبدأ الثورة عند مُغنية.

الفصل السادس

الأُطر الشرعيّة والمعرفية والاجتماعية عند مُغنية

لقد انصبَّ الاهتمام في هذا الفصل على تصنيفات الأطر المعرفية وأشكالها عند مُغنية، بالاعتماد على التصنيف الموضوعي لمحاور جُلّ مقالاته التي نشرها في مجلة **العرفان** اللبنانية، مع الأخذ بعين الاعتبار تسلسلها الزمني بدءاً من عام 1931 حتى عام 1960، كأنموذج يظهر لنا مدى تنوع كتاباته ومعالجاته للقضايا التي عايشها وعاصرها مُحللاً وناقداً وواضعاً حلولاً لحلِّ النزاعات القائمة حينها من خلال رؤيته الإسلامية.

كما يضمُ هذا الفصل سرداً تأريخياً وصفياً تسلسلياً، من بدايات حركة تأليفه التي بدأها في كتابه **الوضع الحاضر في جبل عامل** عام 1947 وأنهاها في كتابه **فضائل الإمام علي** الذي صدر عام 1984 بعد وفاته بخمس سنوات، وقد ضممت إليه ما تمَّ من تعديل لبعض أسماء كتبه وما جرى التصرف فيها، ما أدَّى إلى تباين الآراء في عددها الكمّي، عند من تعرّض في الكتابة إلى مؤلفات مُغنية، عبر بعض الدوريات المحلية، أو على صفحات الصحف اللبنانية أو العربية.

هذا إضافة إلى إجراء دراسة تصنيفية موضوعية لمحاور مؤلفاته وأُطره المعرفية.

أولاً ـ تصنيفات الأطر المعرفية وأشكالها:

1 ـ مسرد تاريخي وتصنيف موضوعي لمحاور المقالات من عام 1931حتى عام 1960.

تُشكل المقالات بداية النشاط الكتابي والفكري في شخصيّة محمد جواد مُغنية، وهي بمنزلة المدْماك الأساس، الذي ترتكز عليه مُعظم مؤلفاته. بما فيها الأسلوب المقالي الصحفي، الذي يعتمد على الصيغة الخبرية المَمزُوجة بالجُمل الإنشائية، أي إنها تُمثل طابع المقالات العلمية الثقافية ذات المستوى الثاني من مستويات الأساليب الكتابية، لأن الأساليب الكتابية تُقسَّم إلى ثلاثة مستويات: المستوى الأول، يعتمد على لغة الصحافة اليومية لقطاعات واسعة من الجماهير، والهدف منها متابعة القضايا المحليَّة والإقليمية والعالمية، بأسلوب إنشائي، لأنها تخاطب القطاع الجماهيري الأوسع.

أما المستوى الثاني، فيعتمد على اللغة العلمية الثقافية التي تجمع الأسلوب الخبري والإنشائي، ولا يُخاطب بها إلا الفئات المثقفة، التي تلقّت تعليماً إلى حدٍّ ما. وهي تتناول قضايا عامة وراهنة ذات حساسية خاصّة، وتغطي فترة عقد أو عقدين بحسب ما يحمل الكاتب من هموم ومواقف تعالجها هذه المقالات، وهذا ما نطلق عليه إسم المعارك الأدبية، وهي الأنموذج الذي ساد في الخمسينات في أوساط كبار الكتَّاب والمفكرين.

أما الأسلوب الثالث، فهو الأسلوب الاستراتيجي الذي يعالج قضايا إقليمية، لها مساس بالمؤثرات العالمية من جهة، وتعمل جهة ثانية على رُقي الأمة على المدى البعيد. ولها علاقة بالخُطط السياسية البعيدة المدى، في شؤون المصير والعلاقات الدولية والأوضاع الإقليمية،

والتراثيات. وهي للمتخصصين وللنُّخب التي تُدير دقَّة الأمور المستقبلية للأمم.

ونرى مقالات كما يقول هو عنها: مُغنية «هي عبارة عن مقالات نشرتها قبل القضاء، وجُمعت في كتاب (**الوضع الحاضر في جبل عامل**)»[1]. يقول: «أما المقالات التي نشرتُها أيام القضاء فهي كثيرة، في كتاب (**مع الشيعة الإمامية**) وأدرجتُ طرفاً آخر في كتاب (**الإسلام مع الحياة**) وبعضها موجود في ملفّي الخاص في وزارة العدل اللبنانية. والذي أطلعني عليه سراً أحد كبار موظفي الوزارة»[2]. وهذه المقالات تقع في المستوى الثاني، ويغلبُ عليها الطابع التعبوي، أكثر من اللهجة العلمية الرصينة.

لذا يطالُ التعميم الثاني كل مؤلفات مُغنية، عدا: علم أصول الفقه، والفقه والفلسفة، والتصوف والأخلاق والتفسير، لما لها من أبعاد تخصّصية فنية من حيث المحتوى والآليات التي تستند إليها. وقد تتبَّعت أسلوب الاستقراء العلمي، فوجدت من خلاله أن مغنية صنّف المقالات وفق حقول دارت على ستَّة محاور[*] موضوعية يشكل كل محور منها موضوعاً مستقلاً بنفسه، وقد وضعت كل موضوع وفْقَ تسلسل زمني لرصد مدى علاقة الأطر المعرفية بالعصر الذي يعيش فيه المؤلف، ومدى تفاعله مع الأحداث المحلية والإقليمية والعالمية. وقياس مستوى العُمر العقلي والزمني لدى المؤلف. لإضافة عمره الزَّمني حين كتابة كل

---

(1) مُغنية، محمد جواد: **تجارب محمد جواد مغنية**، ص 98.

(2) المصدر نفسه، ص 104.

(*) 1 ـ المحور الأخلاقي. 2 ـ المحور الأدبي. 3 ـ المحور الإسلامي. 4 ـ محور المنهجيات. 5 ـ المحور الاجتماعي الفقهي. 6 ـ محور الشخصيات.

موضوع، ليطَّلع المُدقق على درجة الوعي بين العُمر الزمني، والسنة التي كتب فيها المقالات. ولم أكتف بتسلسل السنوات ومقارنتها بالعمر الزمني، بل اتَّبعت الزَّمكنة، وهي وضع الحديث أو الموضوع أو الظاهرة، أو الشخصية عبر مقُولَتي: الزمان والمكان. فشخَّصت كل موضوع في سياق الدوريات في مجلة العرفان، من عام 1931 حتى عام 1960.

وفي ما يلي عرض لهذه المحاور حسب تسلسلها الزَّمني، ووفْق حقول، لتشكِّل الأطر المعرفية عند مُغنية.

جدول رقم (3)

المحاور الموضوعية لمقالات مغنية

المحور الأخلاقي:

اسم المقالة	سنة	عمره	المجلد	الصفحة
إنما الأعمال بالنيات	1931	27	21	515
الأمر بالمعروف	1932	28	23	284
الإخلاص	1937	33	27	301
الإرادة وقوتها	1939	35	29	589
أخلاقنا	1946	42	31	28
دعوة إلى الحق	1947	44	32	892
آيات في أخلاق العامليين	1947	44	33	729
الفقر وفضله في الحديث	1953	49	40	857
من أخلاق العظماء	1955	51	43	22
تغيير ما في النفس ورمضان	1957	53	44	917
العز الظاهر والذل الباطن	1957	53	45	125
الدين والضمير	1959	55	46	817

المحور الأدبي :

اسم الكتاب	سنة	عمره	المجلد	الصفحة
نظر في الذخيرة	1931	27	22	380
إلى الوراء تقوده	1931	27	21	83
كيف لا تتأخر	1931	27	21	306
سوّدت نفساً	1932	28	23	549
أين أطباء النفوس؟	1932	28	23	61
من الظريف	1935	31	26	59
آداب المتعلم	1938	34	27	824
المدرسة الجعفرية في صور	1939	35	24	804
أبو فراس والمتنبي	1943	39	31	214
عقيدة المعرّي من شعره	1946	42	32	557
إلى شاعر الغدير	1947	43	33	322
الآباء في جبل عامل	1947	43	33	859
جمال التعبير	1947	43	33	513
الصدق في هجاء دعبل	1947	43	34	55
ملحمة الغدير لبولس سلامة	1949	45	36	314
من هنا وهناك	1951	47	36	1030
من هنا نبدأ	1951	47	38	275
من حياة يتيم	1958	54	45	917

المحور الإسلامي

اسم الكتاب	سنة	عمره	المجلد	الصفحة
لا جبر ولا تفويض	1937	33	27	26
الوحدة الإسلامية بين السنة والشيعة	1938	34	28	577

اسم الكتاب	سنة	عمره	المجلد	الصفحة
الشيعة في كتاب الحضارة الإسلامية في القرن 14	1946	42	32	250
العرفان صاحبه وأنصاره	1946	42	32	136
فلسفة الزنجاني	1947	43	33	1036
نظرة في العرفان	1947	43	37	289
بين أزهري وحنفي	1949	45	36	47
السنة والشيعة	1949	45	36	1031
القرآن الثاني عند الشيعة الإمامية	1950	46	37	521
الشيعة في نظر طه حسين	1953	49	40	1007
الشيعة الإمامية	1953	49	40	283
الشيعة وخالد محمد خالد	1953	49	41	32
المهدية في انتقاد الأزهر	1954	50	41	447
معركة جديدة حول مشاكل الأزهر وإصلاحه	1954	50	41	646
العمامة ورجال الدين	1954	50	41	1027
الشيعة الإمامية والعلم الحديث	1954	50	42	132
القرآن الكريم	1955	51	42	1174
رسالة الإسلام مجلة مصرية	1955	51	42	818
القضاء والقدر	1955	51	43	265
حب الله والجمال الحقيقي	1956	52	43	921
الإسلام نور وحق	1956	52	44	146
ديوجين	1957	53	41	852
كلمة التوحيد	1957	53	44	577
أولاً العلماء	1957	53	44	476
رجال الدين فخر الطائفة	1957	53	45	215

اسم الكتاب	سنة	عمره	المجلد	الصفحة
قصة الكلية الجعفرية في صور	1957	53	45	814
الأزهر والفقه الشيعي والكتب الانكليزية والكنيسة الانكليزية والشذوذ الجنسي	1958	54	45	309
إلى النجف	1958	54	46	26
الشيخ وشيخ الأزهر	1959	55	46	608
الشيعة يحترمون القاهرة ويستنكرون حملة التابعي	1959	55	45	891
إفتراء بعض المستشرقين على الإسلام	1959	55	47	377
المذاهب الإسلامية	1960	56	47	716
فلسفة الدكتور الجر والأب الفاخوري	1960	56	47	456

محور المنهجيات

اسم الكتاب	سنة	عمره	المجلد	الصفحة
معنى الاجتهاد عند الشيعة	1949	45	36	1032
جوابي لأهل العلم والوجدان	1950	46	37	819
مركب النقص	1951	47	38	32
من اجتهادات الشيعة الإمامية	1953	49	40	1134
هل يجب على المتدين أن يقلد في أعماله الدينية	1954	50	42	108
المنهج في معرفة ما وراء الطبيعة	1957	53	44	1035
النجف والامتحان	1957	53	45	22
العقل وعالم ما بعد الموت	1958	54	46	938
العلم الحديث وَردُّ الشمس	1958	54	45	517

المحور الاجتماعي الفقهي

اسم الكتاب	سنة	عمره	المجلد	الصفحة
الهجرة مفيدة أو مضرة	1946	42	33	190
العلماء والزعماء في جبل عامل	1946	42	32	362
لا عمل بعد اليوم	1947	43	33	274
عنصر الفساد	1948	44	35	966
الإرث	1949	45	37	930
من الفقه الحنفي والجعفري	1949	45	37	391
مفطرت الصائم عند السنة والشيعة	1950	46	37	725
تطليق القاضي لعدم الإنفاق	1950	46	37	991
الإمامة عند الشيعة	1951	47	43	607
المُتعة عند الشيعة	1951	47	37	1095
اليمين وأحكامها عند المذاهب الإسلامية	1951	47	38	395
بيني وبين القارئ نحو فقه إسلامي جديد	1951	47	38	937
لا ضرر ولا ضرار	1952	48	38	740
فوائد الصوم	1952	48	39	758
كيف يجب أن نفهم العبادة	1953	49	39	1173
الفقر وليد النظام الجائر	1953	49	40	661
هل الثورة على الظلم وقف على الشيوعيين	1955	51	42	247
من كتب الفقه	1956	52	43	1040
هل يعترف الفقه الإسلامي بقاعدة الانسداد	1956	52	44	9

اسم الكتاب	سنة	عمره	المجلد	الصفحة
الإسلام والاقتصاد	1956	52	43	287
الفقر والفقراء	1959	55	46	409
أهل معركة يحتجون	1959	55	46	490
في جبل عامل	1959	55	46	312
في القضاء الشرعي	1959	55	46	224
الدعاية ضد فلسطين في كتاب الوشيعة	1959	55	28	481
إلى علماء الشرع في جبل عامل	1960	56	47	74
أين الصائمون	1960	56	47	604

محور الشخصيات

اسم الكتاب	سنة	عمره	المجلد	الصفحة
ملك في صورة عبد	1937	33	27	481
صفوة الخلق بنو هاشم	1938	34	27	725
صور من أخلاق رسول الرحمة	1938	34	28	340
سيدة الطف زينب بنت أمير المؤمنين	1939	35	28	918
بيت فاطمة	1939	35	29	263
سيرة الحسين السبط	1939	35	29	692
تاريخ الحسين	1941	37	30	462
الشريف الرّضي	1945	41	31	550
الشيخ محسن شرارة	1946	42	33	82
قصة أم فراس	1947	43	33	677
الشيخ حسن محمود الأمين	1949	45	36	404

اسم الكتاب	سنة	عمره	المجلد	الصفحة
رد اعتذار الشيخ مغنية	1950	46	37	577
الشيخ محمد دبوق	1950	46	37	383
ستة رجال من الدين	1950	46	37	185
الشخصيات التي لا تنسى	1950	46	37	36
حديث ذو شجون مع عمر فروخ	1951	47	38	191
ستة يعرفون بسيماهم	1951	47	38	521
كلمة الشيخ محمد جواد مغنية	1951	47	40	27
الأمين المحسن	1952	48	39	683
محسن أهل البيت	1954	50	41	265
جعفر بن محمد الصادق	1954	50	42	225
أستاذي السيد حسين الحمامي	1955	51	42	397
الشيخ عبد الكريم مغنية	1955	51	43	162
قضاء الإمام	1956	52	43	734
كتاب الإمام علي «جورج جرداق»	1956	52	43	993
رجال يحاولون التعليم والإرشاد	1957	53	44	721
إبراهيم	1957	53	44	83
من هو خليفة شرف الدين	1958	54	45	891
دكتور قبطي يحفظ القرآن ويؤلف للدفاع عن رسالته	1958	54	45	64
الأقطار الثلاثة	1958	54	46	708
إلى الشيخ جواد مغنية ـ شيخ الأزهر شلتوت	1959	55	46	690
هشام ابن الحكم	1959	55	47	136
الإمام المهدي	1959	55	46	514
الإسلام وحزب علي يوم الخندق	1960	56	47	564

قائمة الكتب

اسم الكتاب	صدوره	صفحاته	فصوله	قطعه
الوضع الحاضر في جبل عامل	1947	116	8	و
أهل البيت، منزلتهم ومبادئهم عند المسلمين	1956	175	23	و
المجالس الحسينية	1958	151	1	ك
الآخرة والعقل	1959	57	9	ك
المهدي المنتظر والعقل	1959	68	8	ك
الله والعقل	1959	65	10	ك
النبوة والعقل	1959	53	7	ك
الفقه على المذاهب الخمسة	1960	238	1	و
معالم الفلسفة الإسلامية	1960	231	32	و
الشيعة والحاكمون	1961	224	15	ك
الإسلام مع الحياة	1961	310	56	ق4
فلسفة المبدإ والمعاد	1962	176	25	و
مع بطلة كربلاء	1962	135	14	ك
مع علماء النجف الأشرف	1962	202	28	ك
في ظلال الصحيفة السجادية	1972	568	54	ك
الإسلام بنظرة عصرية	1973	127	11	و
شُبهات المُلحدين والإجابة عنها	1974	182	11	و
الحسين والقرآن	1974	150	16	ص
صفحات لوقت الفراغ	1975	191	42	ك
علم أصول الفقه في ثوبه الجديد	1975	456	29	ك
الوجودية والغثيان	1977	95	10	و

اسم الكتاب	صدوره	صفحاته	فصوله	قطعه
مفاهيم إنسانية في كلمات الإمام الصادق	1977	65	19	ك
قيم أخلاقية في فقه الإمام الصادق	1977	104	5	و
فلسفة الأخلاق في الإسلام	1977	232	17	ك
التفسير المبين	1978	808	1	ك2
الخميني والدولة الإسلامية	1979	184	13	و
من ذا وذاك	1979	192	41	ك
تجارب محمد جواد مغنية بقلمه	1980	596	14	و
نفحات محمدية	1981	200	4	و
فضائل الإمام علي	1984ط6	260	37	ك
إمامة علي والعقل	د. ت.	102	7	ص
علي والقرآن	د. ت.	74	10	و
الشيعة والتشيع	د. ت.	261	38	ك
الإثنا عشرية	د. ت.	112	4	ص
مع الشيعة الإمامية	د. ت.	158	44	ك
الفصول الشرعية على مذهب الإمامية	د. ت.	172	25	و
مذاهب ومصطلحات فلسفية	د. ت.	244	29	و
نظرات في التصوف والكرامات	د. ت.	109	11	و
مع علماء النجف الأشرف	1962	202	28	ك
علي والفلسفة	1963	211	15	و
الأحوال الشخصية	1964	368	6	ك
بين الله والإنسان	1964	176	3	و
الحج على المذاهب الخمسة	1964	127	1	و
هذه هي الوهابية	1964	158	9	و

اسم الكتاب	صدوره	صفحاته	فصوله	قطعه
فقه الإمام الصادق(ع)	1965	ج1ـ 2/ 295	6	ك
فقه الإمام الصادق(ع)		ج3ـ 4/ 399	29	ك
فقه الإمام الصادق(ع)		ج5ـ 6/ 400	37	ك
من هنا وهناك	1968	317	65	ك
التفسير الكاشف	1968	467	2/ ج1	ك
التفسير الكاشف	1968	518	2/ ج2	ك
التفسير الكاشف		256	4/ ج3	ك
التفسير الكاشف		575	8/ ج4	ك
التفسير الكاشف		534	10/ ج5	ك
التفسير الكاشف		574	17/ ج6	ك
التفسير الكاشف		639	71/ ج7	ك
فلسفة الولاية	1971	109	9	و
في ظلال نهج البلاغة	1972	462	ج1	ك
في ظلال نهج البلاغة		588	ج2	ك
في ظلال نهج البلاغة		574	ج3	ك
في ظلال الصحيفة السجادية	1972	572	54	ك

جدول رقم (4)
أنموذج يبين أثر الأطر الاجتماعية
على الأطـر المعرفيـة عند مغنية

العام	العمر	الأحداث الشخصية	الأحداث القومية	المؤلفات
1904	0	ولادته		
1908	4	وفاة أمه		
1910	6	مع والده في النجف		

العام	العمر	الأحداث الشخصية	الأحداث القومية	المؤلفات
1914	10	وفاة والده	ثورة النجف ضد الاستبداد الداخلي (الشيخ كاظم الخراساني)	
1916	12	مع أخيه الأكبر	الحرب العالمية الأولى	
1920	16	عامل في بيروت	ثورة ضد الانكليز (الميرزا محمد تقي)	
1931	27	زواجه		
1936	32	عودته إلى لبنان	الحرب العالمية الثانية	
1938	34	إقامته في قرية معركة سنتان ونصف		
1943	39		استقلال لبنان	
1945	41		نهاية الحرب العالمية الثانية	
1947	43	إقامته في طيرحرفا 9 سنوات رحلته للاستشفاء في بحيرة طبريا		**الوضع الحاضر في جبل عامل**
1948	44	قاضياً في المحكمة الجعفرية في بيروت	النكبة الأولى (فلسطين)	
1949	45	مستشاراً في المحكمة الجعفرية		
1951	47	عيّن رئيساً للمحكمة الجعفرية بالوكالة		
1955	51	الحكم الذي أدى إلى عزله من الوظيفة إلا أنه بقي مستشاراً		

العام	العمر	الأحداث الشخصية	الأحداث القومية	المؤلفات
1956	52	عزله من رئاسة المحكمة الشرعية الجعفرية	العدوان الثلاثي على مصر	أهل البيت منزلتهم ومبادئهم
1957	53	انصرافه كلياً للتأليف		
1958	54			المجالس الحسينية (التضحية)
1959	55			المهدي المنتظر والعقل/ الآخرة والعقل النبوة والعقل/ الله والعقل
1960	56			الفقه على المذاهب الخمسة معالم الفلسفة الإسلامية
1961	57			الشيعة والحاكمون/ الإسلام مع الحياة
1962	58			مع علماء النجف الأشرف/ بطلة كربلاء/ فلسفة المبدإ والمعاد
1963	59	رحلته إلى القاهرة		علي والفلسفة
1964	60	رحلته إلى السعودية للحج		الأحوال الشخصية/ بين الله والإنسان/ الحج على المذاهب الخمسة/ هذه هي الوهابية
1965	61			فقه الإمام جعفر الصادق(ع)
1966	62	رحلته إلى البحرين (إلقاء 12 محاضرة)		

العام	العمر	الأحداث الشخصية	الأحداث القومية	المؤلفات
1967	63		النكبة الثانية	
1968	64	تقاعده من المستشارية للمحكمة الجعفرية		من هنا وهناك/ التفسير الكاشف
1971	67			فلسفة الولاية
1972	68			في ظلال الصحيفة السجادية/ في ظلال نهج البلاغة
1973	69	بدء سفره كل عام إلى العراق	حرب أكتوبر تشرين	الإسلام بنظرة عصرية
1974	70			الحسين والقرآن/ شبهات الملحدين والإجابة عليها
1975	71		بداية الحرب الأهلية اللبنانية	صفحات لوقت الفراغ علم أصول الفقه في ثوبه الجديد
1976	72	مدرساً بقم (إيران)		
1977	73			الوجودية والغثيان مفاهيم أخلاقية في كلمات الإمام الصادق(ع)/ قيم أخلاقية في فقه الإمام الصادق(ع)/ فلسفة الأخلاق
1978	74			التفسير المبين
1979	75	وفاته 8/ 12/ 1979	قيام الجمهورية الإسلامية	من ذا وذاك/ الخميني والدولة الإسلامية
1980				تجارب محمد جواد مغنية
1981				نفحات محمدية

ثانياً: ما تمَّ من تعديل لبعض أسماء كتبه وما تمَّ التصرُّف فيه:

بما أن الفترة الزمنية، التي صدرت فيها كتبه امتدَّت على مدار اثنين وعشرين عاماً، وقد تشابه أو تقارب بعضها بمضامينه ومحتوياته، فقد عمد إلى جمعها في مجلدات، يحتوي كل منها على كتابين على الأقل إلى أحد عشر كتاباً. وصدرت بعناوين جديدة[1]. وهذا ما جعل الاختلاف في عدد كُتبه يشيع بين الدارسين، وهذه هي كتبه المجمَّعة في أسماء جديدة.

1 ـ الشيعة في الميزان، ويحتوي على الكتب الآتية:

ـ الشيعة والتشيع.

ـ مع الشيعة الإمامية.

ـ الإثنا عشرية.

2 ـ فلسفات إسلامية، ويحتوي على الكتب الآتية:

ـ فلسفة التوحيد والولاية.

ـ فلسفة المبدإ والمعاد.

ـ علي والفلسفة.

ـ معالم الفلسفة الإسلامية.

---

(1) أعرض هنا فقط، الكتب التي جمعت وضُمَّت إلى بعضها وعُدلت أسماؤها أما ما تبقى فهو على حاله.

ـ نظرات في التصوف والكرامات.

ـ الإسلام بنظرة عصرية.

3 ـ عقليات إسلامية، ويحتوي على الكتب الآتية:

المجلد الأول:

ـ الله والعقل.

ـ النبوة والعقل.

ـ الآخرة والعقل.

ـ إمامة علي والعقل.

ـ المهدي المنتظر والعقل.

ـ شُبهات الملحدين والإجابة عليها.

المجلد الثاني، ويحتوي على الكتب الآتية:

ـ الإثنا عشرية وأهل البيت.

ـ مفاهيم إنسانية في كلمات الإمام جعفر الصادق (ع).

ـ بين الله والإنسان.

4 ـ الحسين وبطلة كربلاء، ويحتوي على الكتب الآتية:

ـ المجالس الحسينية.

ـ مع بطلة كربلاء.

5 ـ قيم أخلاقية في فقه الإمام جعفر الصادق (ع)، ويحتوي على الكتب الآتية:

ـ قيم أخلاقية في فقه الإمام جعفر الصادق (ع).

ـ مفاهيم إنسانية في كلمات الإمام الصادق (ع).

6 ـ الفقه على المذاهب الخمسة، ويحتوي على الكتب الآتية:

ـ الفقه على المذاهب الخمسة.

ـ الحج على المذاهب الخمسة.

ـ الزواج والطلاق على المذاهب الخمسة.

ـ الوصايا والمواريث على المذاهب الخمسة.

ـ الوقف على المذاهب الخمسة.

7 ـ الإسلام والعقل، ويحتوي على الكتب الآتية:

ـ الله والعقل.

ـ النبوة والعقل.

ـ الآخرة والعقل.

ـ المهدي المنتظر والعقل.

8 ـ إمامة علي بين العقل والقرآن، ويحتوي على الكتب الآتية:

ـ إمامة علي بين العقل والقرآن.

ـ علي والقرآن.

9 ـ مقالات ويحتوي، على الكتب الآتية:

ـ من هنا وهناك.

- من ذا وذاك.

- صفحات لوقت الفراغ.

10 ـ كتب صدرت دون تاريخ:

- فضائل الإمام علي.
- إمامة علي والعقل.
- علي والقرآن.
- الشيعة والتشيع.
- الإثنا عشرية وأهل البيت.
- مع الشيعة الإمامية.
- الفصول الشرعية على مذهب الإمامية.
- مذاهب ومصطلحات فلسفية.
- نظرات في التصوف والكرامات.

هذا وقد عمل ابنه السيد عبد الحسين مُغنية على إصدار كتابين له عام 2004 وهما عبارة عن بعض المقالات من الكتب التي صدرت سابقاً، كما تحتوي على تفسير بعض الآيات والسور القرآنية. الأول وإسمه: **مقاومة الإنسان للعدوان**، والآخر: **آيات الحرية**.

ثالثاً ـ تصنيف الأطر المعرفية عند مُغنية:

اختلفت آراء الكتّاب بشأن أعمال ومؤلفات محمد جواد مُغنية ما بين مُؤيد ومعارض لطبيعة العمل التأليفي الثَّر، والذي يدعمه قوله: «لقد

كتبتُ كثيراً وقرأت أكثر مما كتبت، قرأت بالألوف وكتبتُ بالعشرات، قرأت الجرائد والمجلات والكتب القصار والطوال ولا أزال، وجاءت النتيجة انعكاساً لمقدماتها، فألفتُ الكتب القصار والطوال أيضاً، وكتبت المقالات في الصحف والمجلات»[1].

وهذا الكلام يرى البعض أنه لا يمكن التسليم به ببساطة، إذ يُمكن إيراد الكثير من التساؤلات على تلك المزاعم حسماً للخلاف الجدلي بشأن كثرة ما كتب، لأنها تعتمد على مقولة الكم أكثر مما تعتمد على مقولة الكيف. ومنهم من رأى: أن مؤلفاته «قد ناهزت الستين»[2]. ويبدو أنَّه وقع تحت تأثير دعاية دور النشر وقد أكّد صاحب المؤلفات ذلك في آخر فهرس في كتاب **تجارب محمد جواد مُغنية**[3]. ومنهم من قال أنه في مرحلته الثانية التي امتدَّت من عام 1957 إلى عام 1979، وضع ثمانية وأربعين كتاباً، أي ما يزيد عن كتابين سنوياً... «وخلَّف مخطوطات وكتباً أخرى ذوات حقول وآفاق»[4]. وتتبُّعي لهذه المقالات، للتأكد من صحَّة تلك الأحكام، يُبين ما يلي:

إنَّه عدَل عن بعض الكتب، وأحرق بعضها الآخر، وهناك كُتب جُمعت بواسطة ولده، وهناك كُتب غير موجودة، وكتب متضمنة في أخرى، وهناك كتب أُبدلت بعناوين ثانية. وتقع بعض هذه المسؤوليات

---

(1) مُغنية، محمد جواد: **تجارب محمد جواد مغنية**، ص 122.

(2) المصدر نفسه، ص 593 ـ 596.

(3) عمرو، يوسف، مجلة **العرفان**، العدد 5 ـ 6 المجلد الثامن والسبعون، ص 112، مقالة عن الشيخ محمد جواد مُغنية، تحت عنوان: «علماء عرفتهم».

(4) د. خليل، خليل أحمد، جريدة **السفير**، تاريخ 29/ 11/ 97 رقم العدد 19911 رقم الصفحة 19، رقم العامود 7، مقالة بعنوان: «محمد جواد مُغنية، معارك الكتب».

على دُور النشر وعلى المؤلف ذاته. وردّاً على الحُكم الصادر عن الشيخ عمرو بأن كتبه ناهزت الستين، أرى أنها مع المحروق ثمانية وأربعون. وبالنسبة للحروق «تمَّ الحصر على ما لا يقلُّ عن إثني عشر كتاباً، خارج العدد»[1].

وبعد الرصد الاستقرائي الدقيق والبحث عن طبيعة هذه المؤلفات، توصَّلت إلى أنها كُتبت بأسلوب المقالات و«نشرت تباعاً في الصحف والمجلات»[2]. وقوله ألّفتُ رسالة في أسباب الضمان وثانية في الإرث، : «ثم أضفتها إلى كتاب **فقه الإمام الصادق**»[3]، وكذلك «الوضع الحاضر في جبل عامل»، وهو عبارة عن مقالات نشرها قبل دخوله القضاء وجَمْعُها من هذا الكتاب يؤكد أن جل كتاباته هي ذات طبيعة مقالية. أما المقالات التي نشرها في أيام القضاء فهي كثيرة، يقول: «أُدرجت طرفاً منها في كتاب مع **الشيعة الإمامية**، وطرفاً آخر في كتاب

---

(1) 1 ـ كتاب **المرأة**. أحرقه سنة 1956، ص 87 **تجارب محمد جواد مُغنية**.
2 ـ **دعبل والكميت**، أهمله، **تجارب محمد جواد مُغنية**، ص 88.
3 ـ كتاب **التضحية**. نشر باسم **المجالس الحسينية**، ص 88.
4 ـ **دليل الموالي للنبي وآله**، مخطوطة عدة أوراق.
5 ـ **المختصر، الجامع في فقه الإمام الصادق**، مخطوطة عدة أوراق.
6 ـ **إسرائيليات القرآن**، إعداد ولده عبد الحسين.
7 ـ **من وحي الإسلام، سلسلة كتب في مواضيع إسلامية غير منشورة**.
8 ـ **من زوايا الآداب**، غير موجود.
9 ـ **الأحكام الشرعية للمحاكم الجعفرية**، غير منشور.
10 ـ دول الشيعة، ليس كتاباً بل متضمن في كتاب **الشيعة والتشيع**.
11 ـ **الإثنا عشرية وأهل البيت** (وهو نفسه **الإثنا عشرية**).
12 ـ **من آثار أهل البيت**، غير منشور.

(2) مُغنية، محمد جواد: **تجارب محمد جواد مغنية**، ص 122.

(3) المصدر نفسه، ص 88.

الإسلام مع الحياة، وبعضها موجود الآن في ملفّي الخاص في وزارة العدل اللبنانية»[1].

فقد كان يكتب ولا يُبالي بما يستنكره أصحابه «ما بالك تقرأ وتكتب حتى تكون حرَضاً أو تكون من الهالكين، فأجابه: لو تركت لفاتني الرَّكب»[2]. ويكمن السِّر في أنه كان منظماً لوقته على مدار أربع وعشرين ساعة بقوله: «إنِّي أواجه في كل يوم وليلة 24 ساعة، منها 5 أو 6 ساعات للنوم، و2 منها للبحث في المكاتب التجارية وقراءة الصحف، يبقى 16 ساعة، ماذا أصنع بها إذا لم أكتب وأُؤلف»[3].

ووجود مثل هذه المقالات بالنسبة لعالم ذي اختصاص دعاني لأقوم بتصنيف أدوات البحث العلمي، للنظر في طبيعة هذه المؤلفات مقالاً مقالاً، وفصلاً فصلاً، لعزْل ما يَستأْهل التخصيص العلمي في الحقول الاختصاصية (كعلم أصول الفقه، والفقه، والفلسفة، والأخلاق والتصوف، والتفسير)، لما لها من لُغة فنية، تستند إلى المصطلحات العلمية، لتمييزها عن غيرها من الكتب التي تعتبر ذات طبيعة: مقالية، صحفية، ومجلاَّتية، تستند إلى ملاحقة استحقاقات المرحلة بمتابعات يومية، تخرجها عن حيِّز العمل التأليفي ذي البُعد التجديدي في حُقول الاختصاص.

لذلك استندتُ إلى المنهج العلمي من خلال عدة أدوات، ولم أعتمد على الاستقصاء كطريقة في البحث تقوم على ملاحظة عدد من الأفراد، لأنها لا تمثل إلا عيِّنة، كانت تُستخدم في بادئ الأمر في مجال

---

(1) المصدر نفسه، ص 99.

(2) المصدر نفسه، ص 123.

(3) مُغنية، محمد جواد: **إمامة علي والعقل**، ص 4 ـ 5.

الآراء[1]. لذلك لجأت إلى طريقة الاستقراء Induction بالتتبّع من الخاص إلى العام بطريقة التحليل الرقمي، للوصول إلى استنتاجات عامة تعبر بدقة عن دلالتها عن طريق مراقبة عناوين الفصول، ومراقبة حركتها وآلياتها وثوابتها، لاستخلاص النتائج النظرية، التي تخوّل الحكم على طبيعة هذه المؤلفات، بعد إحصاء رياضي مُستند إلى تجميع وتصنيف هذه الفصول لاستنطاق المعطيات الرقمية.

وبالاستناد إلى أشكال المعرفة الخاصة، لعالم الاجتماع الفرنسي «جورج غورفيتش» في مؤلفه[2] فإن المعرفة تتوزع على سبعة أنواع أساسية:

1 ـ المعرفة الإدراكية للعالم الخارجي.

2 ـ معرفة الأغيار والـ نحن.

3 ـ معرفة الحس السليم.

4 ـ المعرفة التقنية.

5 ـ المعرفة السياسية.

6 ـ المعرفة العلمية.

7 ـ المعرفة الفلسفية.

حيث أكد أن لكل معرفة شكلاً يُهيمن عليها، كالمعرفة الصوفية، والعقلية، والتجريبية، والتصورية، والوضعية، والنظرية، والرمزية، والجماعية، والفردية.

---

(1) بتصرف من الباحث. **مجلة العلوم الاجتماعية**، فريدريك معتوق ـ بيروت/ لبنان، ص 262 ـ 263.

(2) غورفيتش، جورج: **الأطر الاجتماعية للمعرفة**، ترجمة د. خليل أحمد خليل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشرو التوزيع، ط2، 1988، ص 30 حتى 46.

إلا أن الحال مع الشيخ مُغنية، خرِّيج المؤسسة الدينية «الحوزة العلمية في النجف»! يسوده على امتداد قرون معارف وعلوم يمكن أن تتقاطع، وتصنيف «غورفيتش» السابق في بعض النقاط، وتختلف عنها في نقاط أخرى، فمن ثوابت تلك المؤسسة، المعرفة الفلسفية التي لا تقف عند حدّ الفلسفة، بل ترتقي إلى معرفة صوفية عرفانية. أما المعرفة السياسية، فتأتي ضمناً من خلال معالجة السيرة والأحداث التاريخية، ذات الحس المرتكز على الحوادث وقيام الدول وانهيارها.

في حين أن المسؤول عن البحث في معرفة الحس السليم وإصدار الأحكام، حوزوياً هو مادة المنطق الصّوري، بدءاً من التهذيب، ومروراً بالمصادر والمراجع والموسوعات والحواشي، وصولاً إلى الحواشي والتفريعات. عدا علم أصول الفقه، بدءاً من مباحث الألفاظ وانتهاء بقسم التّقابُل والتراجيح.

أما المعرفة التقنية، فلا مجال لها في الدراسات الحوزوية، وبخصوص المعرفة الإدراكية، فهي من الضَّخامة بمكان يجعلها خارج الحوزة حيث تقتصر الدراسات الحوزوية على الفقه والأصول، اللذين يتّكئان على الفلسفة والمنطق والنحو، وباقي الآليات العلمية. من هنا نُدرك أن هناك نقاط التقاء، ونقاط اختلاف، أو كما يُعبر عنها منطقياً بعلاقة العموم والخصوص. وهنا نتّفق مع «غورفيتش» في «أن المعرفة لا تتَّسم بالطابع الكوني الواحد، بل إنَّ تبلورها يختلف نسبياً بين تشكيلة اجتماعية وأخرى»[1].

(1) م. ن، **معجم العلوم الاجتماعية**، ص 300.

«فعلى الباحث أن يُنسق عناصر مُعادلة بحثه، بحسب ما يراه مناسباً لموضوعه»[1]. وبالفعل عملتُ على رصد أنواع المعرفة بالحوزة العلمية كما يلي:

1 ـ المعرفة الفلسفية الحوزوية، وتستند إلى نظرية الأنطولوجيا «مبحث الوجود الذي يدعم بطريقة غير مباشرة المباحث العقائدية، مثلاً: بُرهان النّظم...». وأما المعرفة السياسية، فقد اكتسبها الشيخ من خلال تنوع قراءاته ورحلاته ومعاناته ومواقفه، بدءاً من القائم بالأعمال والنائب الخليل... أما معرفة الأغيار والنَّحن، فهي واضحة تماماً في فكر مُغنية، واستمدَّها من خلال الطائفة (المارونية ـ الشيعية الدرزية ـ الأرمنية ـ أو مقالة نحن في أي عصر)، غير التحديات العالمية والإقليمية (أميركا ـ فرنسا ـ إسرائيل).

أما المعرفة التقنية، فلم يُمارسها بل اندهش منها (كالزراعة في القرية وعملية التْرام في بيروت والقلاع في تدْمُر التي رآها في سفره إلى العراق) في حين أن المعرفة الإدراكية للعالم الخارجي، التي يراها «جورج غورفيتش» ضعيفة جداً، فكانت ذات قوة وحضور في ذهنية محمد جواد مُغنية، فإنَّ أوَّل المؤلفات التي أدرك وعيه فيها بالمكان عنْونها بوضوح وإدراك كاملَيْن. في عمر لا يتجاوز (43 سنة)، بل كانت من أوائل مؤلفات مُغنية، فقد زَمْكن وعيه بهذا العنوان الوضع والتموضُع والوضعية والموضوع. الحاضر والحضور في الظرفية، ولم يكتف بالوضع والتموضُع، بل شخَّص الموضوع في جبل عامل. وحضور الوضع كان قوياً على خلاف ما يرى «جورج غورفيتش».

---

(1) المصدر نفسه، 207.

أما المعرفة العلمية فكانت من الحُضور بمكان في ذهنية مُغنية ولم يكتسبها من الحوزة العلمية، بل من خلال متابعته للكتابات العلمية. وعلى عكس ما يراه «جورج غورفيتش». «رُواد الفضاء ـ الأدوية ـ التلقيح الصناعي ـ التناسخ». «أما معرفة الحس السليم، فكانت من الوضوح الذي ارْتآه «غورفيتش» وبخاصة في بظواهر تتعلّق بالمجتمع الإقطاعي، لكن ما المانع أن تُطبق على نماذج فردية تعكس لنا أوضاعاً اجتماعية، وبخاصة أن مُغنية ابن القرية وابن المدينة؟»[1].

وإذا كان لكل مجتمع ظروفه الخاصة به، فبالتالي تختلف الشكلية الاجتماعية المؤثرة في صوغ الأفراد، ومن ثَمَّ تؤثر في نمطيَّة التفكير وتنعكس من خلال النتاج «الفكري والمادي». وهذا دفعني إلى إعادة النظر في كثرة المؤلفات المقالية في معظمها لكي أتأكد من صدق مقولة المؤلف، أنّ النتائج جاءت مطابقة لمقدماتها. فقد قُمت برصد وفتح الفصول على بعضها، وفق تصنيف وترتيب مُنظم بحسب الصنف، وذلك لتصنيف المعطيات بشكل منظم، وإخضاع المحاور المصنفة لعمليات المقاربة والقياس والمقابلة. واستندت في عملية الفَرْز، إلى انسجام وتشابه هذه المقالات محوراً محوراً، حيث كان يتضخَّم كل منها بعمليات تراكمية، ذات دلالة أُحادية الموضوع، أدَّت إلى السيطرة المنهجية على مُحتويات مؤلفات مُغنية كافة، وخَلُصْتُ إلى تقسيمها إلى ثمانية عشر محوراً، تنسجم والمُعطيات الآتية: إنه عالم دين من جهة، وخريج مؤسسة علمية ـ الحوزة العلمية ـ من جهة ثانية لها نظرتها في تقسيمات العلوم. وهناك ثالث يتعلّق بظروف المرحلة واستحقاقاتها،

---

(1) م. ن، : معجم العلوم الاجتماعية، ص 207.

إضافة بُعد وظيفي جعله يوظف المواد العلمية التي تلقاها في خدمة الأحكام الشرعية (الفقه) إلاً أنَّ المعيار الحقيقي في التقسيم، لم يأخذ بعين الاعتبار عناوين الكتب فحسب، بل كان لسيطرة الأسلوب المقالي دور بارز في فتح الخطوط الكبرى لهذه المصنفات، فأتاحت لنا رؤية نوعية يمكن توضيحها كما يأتي:

استخدمتُ البحث الوصفي للظواهر المعرفية، قبل تحليلها، وذلك بعرض خصائص ومميزات المواضيع، بدراسة التفاصيل، ووصف ثوابت كل محور وِفْقَ معطيات العنوان لكل مقال، ضمن إطاره الكلّي العام. والهدف من ذلك هو الوصول إلى طبيعة الحقول المعرفية كما هي، من خلال استنطاق التّراكم الكمّي الذي اتَّضح عبر تكرار المحاور في موضوع واحد، لكي نستند في النهاية إلى أحكام ترتبط نتائجها بمقدماتها. لذا استخدمتُ أيضاً الإحصاء الموضوعي الدقيق، لا كما هو مُعطى في نهاية كل كتاب، لأن هذا قد يُعيق كشف علاقة محاور كتاب واحد، بعلاقته التي قد تكون وطيدة بمحاور موجودة نفسها في كتب أخرى. وثمة هدف آخر هو أن أتجنب الأحكام المذهبية أو الطائفية أو الأيديولوجية المُسقطة، التي قد تشدّ نتائج البحث بهذا الاتجاه أو ذاك. ومن أجل تحقيق هذا الهدف، مرَّ البحث الوصفي بالخطوات التالية:

أولاً:

1 ـ العرض العام لكل عناوين فصول مؤلفات مُغنية.

2 ـ فتح خطوط العناوين كاملة على بعضها، لكي أجري استنطاقاً كُلّياً

من خلال المحاور الخاصة والمتعلقة به، ومن ثم أتتْ المرحلة الثالثة.

3 ـ ظُهور موضوعات فرضت نفسها بنفسها (الأنماط الكامنة).

ثانياً: قُمتُ بتحليل محتوى كل موضوع، من خلال المحاور التي يتضمنها الموضوع الواحد، وذلك عبر تَجانُس المحاور والنَّظر في مضامينها، لكي يسهُل إصدار حُكم موضوعي على الموضوع الواحد، تارة من خلال الكلمات التي تحمل دلالة على مؤشر مهم، يُعين الباحث على تتبعه في مجمل عناوين الفصول، مستعيناً بـ:

أ ـ حجم الكلمات وتكرارها وأهميتها للمؤلف، «كتجربة تعلم الإنسان ما لم يعلم ولكن مصدر العلم والمعرفة لا ينحصر بالتجربة، ولا مصدر التجربة ينحصر بالتحليل في المعمل والمُختبر»[1]. «ولا فرق بين المعرفة التي تأتي عن طريق التجربة مباشرة والمعرفة التي تأتي نقلاً عن الخبير المُدرّب»[2]. «الغُرف التي ينام فيها... كالسردين في العُلب»[3]. «سهرتُ في تلك الليلة مع الكادحين»[4]. «إنَّ صاحب الفُرن يستغلني»[5]. «عملي في بيروت التي بقيتُ أكدح فيها»[6]. «عيَّرني البعض لأنِّي كدحت

(1) مُغنية، محمد جواد: **تجارب محمد جواد مغنية**، ص 7.
(2) المصدر نفسه.
(3) المصدر نفسه، 27.
(4) المصدر نفسه.
(5) المصدر نفسه، ص 28.
(6) المصدر نفسه.

وكافحتُ لكسب الحلال»[1]. «أشعر بسعادة الكادح»[2]. «كنتُ واحداً من الفئة البائسة المحرومة»[3]. «عاش بعض هؤلاء البؤس والشقاء»[4]. «لا استقلال مع الجهل ولا جهل مع الاستقلال إلخ. . .»[5]. (التحرر الوطني ـ العملاء والرجعية ـ الزعماء الفاسدون ـ العامل ـ الفلاح ـ الشعب ـ الحرية). فطبيعة المفردات لكل عنوان مقال، كانت المدخل في تحديد طبيعة الموضوع. وبضبطه من حيث العدد التكراري توصلتُ إلى كشف الثوابت بشأن الموضوع الواحد، وطبيعة اتجاه الوظيفة التي يعالجها مُغنية، عبر منظومة أفكاره.

ب ـ بضميمة تعدُّد الموضوعات وفقاً لحقول بعينها تمكنتُ من رصد موضوعات متشابهة، إلاَّ أنَّ هذا التشابه لم يُثنني عن استكشاف دلالة هذا الموضوع، في كل حقل اختصاصي بعينه.

ج ـ من خلال المتابعة للشخصيات، تمكنتُ من استقراء شخصية المؤلِّف سواء من قرأ لهم، أو كتب عنهم، أو تَرجم، لهم أو التقى معهم، أو كانت لهم مواقف منه، أو مواقفه هو من الشخصيات، أو من استعار منهم الكتب، أو من أنشدهم شعراً، أو من راسلهم، أو من كانت له معهم مساجلات. فالمتابعة من حيث تكرار الورود ساهمت في التَّنوير، بشأن منظومة أفكاره.

---

(1) المصدر نفسه، ص 29.
(2) المصدر نفسه.
(3) المصدر نفسه، ص 38.
(4) المصدر نفسه، ص 45.
(5) المصدر نفسه، ص 95.

حتى مسلكه من خلال الجمعيات أو المؤسسات العلمية، كالحُسينيات والحوزة والمجلس الشيعي الأعلى. . . القائم بالأعمال الأميركي ـ كاظم الخليل ـ إميل إده ـ عادل عسيران ـ السيد موسى الصدر ـ دور النشر ـ المحكمة الشرعية ـ الجامعة ـ شيخ الأزهر ـ أبو شقرا. وهذا ما عكس لنا دور وأهمية العلاقات من خلال عناوين الموضوعات.

د ـ ولم أكتف برصد عناوين الموضوعات وحَقْلَنتها، بل قُمتُ برصد النشاط المقالي من عام 1931 حتى عام 1960 عبر مجلة العرفان، لما لها من أهمية خاصة من حيث اللغة والاسلوب والجمهور، كوسيلة من وسائل التغيير الجماهيري، التي لجأ إليها المؤلف بدءاً من عام 1947، على مدار ستة عشر عاماً وهي المرحلة الفعلية للتأليف.

وقد قمنا أيضاً برصد استقرائي لمقالاته التي بلغتْ (مئة وأربعة وثلاثين (134) مقالاً، كانت بمنزلة التمهيد لانصرافه إلى التأليف عام 1947، عدا عمَّا حرقه): «وحين عُدت إلى لبنان وبقيت مُكباً 22 عاماً من عام 1936 ـ 1958، ملازماً كتب الفقه والأصول ليلاً ونهاراً مطالعة وكتابة في: مسائل الفقه، الجواهر، المسالك ثم الحدائق ومفتاح الكرامة وملحقات العروة الوثقى، وبُلْغة الفقيه والمُستمْسك. وكان الكتاب الأول في الأصول المجلد الأول من تقريرات النائيني بقلم الخُوئي، والثاني بقلم الخراساني»[1]. وكذلك عنَت لنا علاقته: بالمرأة والعَجزة

(1) مُغنية، محمد جواد: تجارب محمد جواد مغنية، ص 35.

والطفل والأعياد والمناسبات، والحلول التي وضعها للوظيفة وقضايا أخرى.

ثالثاً: الوصول إلى اتخاذ حُكم موضوعي بشأن تصنيف المحاور الثمانية عشر التي تشكل الأطر المعرفية عند الشيخ مُغنية، مع الأخذ بعيْن الاعتبار الفروقات الواردة بين السِّمات الملاحظة والأنماط غير القابلة للملاحظات. وهذه المحاور هي:

1 ـ في السيرة،

2 ـ في الفقه.

3 ـ الإسلام (كدين).

4 ـ الأسلوب العلمي والآليات المنهجية.

5 ـ الأخلاق النظرية والأخلاق العملية.

6 ـ العقائد.

7 ـ الفلسفة ومصطلحاتها.

8 ـ المؤسسة العلمية والعلماء.

9 ـ التاريخ.

10 ـ النُّمو النفسي والوظيفي والموقف.

11 ـ القضايا السياسية.

12 ـ القضايا الاجتماعية.

13 ـ العِلْميات.

14 ـ التفاسير والقرآن.

15 ـ القضايا الاقتصادية.

16 ـ السيرة الذاتية.

17 ـ الأدب.

18 ـ الجغرافيا.

ولم أكتف بهذه المحاور؛ بل رصدتُها رصداً إحصائياً من حيث عدد العناوين والمقالات التي بلغ عددها 978 مقالاً، وكل محور على حدة، فاستخلصت النسب التالية:

جدول رقم (5)
المحاور التي تشكل الأطر المعرفية

اسم المحور	عدد العناوين	النسبة المئوية
1 ـ في الفقه	138	%14,11
2 ـ في السيرة	135	%14
3 ـ الإسلام (كدين)	108	%11
4 ـ الأسلوب العلمي والآليات المنهجية	92	%9,40
5 ـ الأخلاق النظرية والأخلاق العملية	85	%8,69
6 ـ العقائد	75	%7,66
7 ـ الفلسفة ومصطلحاتها	58	%6
8 ـ المؤسسة العلمية والعلماء	45	%4,60

تابع جدول رقم (5)
المحاور التي تشكل الأطر المعرفية

اسم المحور	عدد العناوين	النسبة المئوية
9 ـ التاريخ	44	%4,49
10 ـ النمو النفسي والوظيفي والموقف	36	%3,68
11 ـ القضايا السياسية	34	%3,47
12 ـ القضايا الاجتماعية	30	%3,06
13 ـ العِلميات	22	%2,24
14 ـ التفاسير والقرآن	21	%2,14
15 ـ القضايا الاقتصادية	20	%2,04
16 ـ السيرة الذاتية	14	%1,43
17 ـ الأدب	12	%1,22
18 ـ الجغرافيا	9	%0,92

رابعاً ـ دراسة الأطر الاجتماعية للمعرفة عند مُغنية:

تناولنا الأطر الاجتماعية للمعرفة عند مغنية استناداً إلى مفهوم التبايُن في تقسيم مؤلفات مُغنية، «المُقسَّم» إلى محاور، تارة بالقياس إلى القسم نفسه، وتارة أخرى بالقياس إلى غيره من الأقسام. وترجع أهمية القِسْمة إلى تدوين العلوم والفنون، التي استفاد منها، وفي اختزال التراث الضّخم لمُغنية إلى محاور، بإلحاق ما تعرَّض له من القضايا في محوره الخاص، وذلك للاستفادة من المميزات التي حدَّدت معالم كل محور، فاتَّضح أن كل محور متبايناً تبايناً جزئياً عن الآخر.

ومن هنا، كانت المشروعية في تأسيس القِسمة على أساس واحد، فجاء المحور الواحد مُقسماً إلى عدة تقسيمات، باعتبار اختلاف الجهة

المعتبرة. فعلى الرَّغم من أن الموضوعات يغلبُ عليها الإطار الكلِّي للإسلام، إلا أنَّ أقسامها تنوَّعت بين : «السيرة ـ الفقه ـ الأصول. . .». وبمجموع الأقسام وجدنا أنها مساوية للمُقسَّم. لذا استخدمتُ طريقة القسمة الاستقرائية. وابتعدتُ عن تقسيمات البِنْيويّين التي «تقومُ فقط بالبحث عن التصنيفات»[1]. وبعزل الفاعلين عن النّصوص، إلا أنّني اعتمدت التحليل البنيوي الذي يقوم «بإظهار أنَّ التراكيب والمعايير تتحقَّق فقط»[2]. ومن هذه المعايير الوحدة العضوية للموضوعات، والنِّسب في ما بينها والتشابهات. والذي ساعدني على ذلك، أنه «كلما كانت الأنماط أكثر كانت أكثر تجانساً»[3]. وقد بلغ عدد فصول مُغنية 978 فصلاً. وكلما سعينا «للحصول على عدد ضيِّق من الأنماط، كلّما كانت إمكانية تجانس الأنماط أقل»[4].

ولقد استخدمتُ النموذج الإحصائي لبناء التصنيفات المهمة لتوضيح المبادئ المشتركة لكل علْم على حِدة بين العديد من نماذج علم التصنيف. فخواصّ كل علم تميّزه من غيره، وتختص ببعض أفراد النوع، وهذا التقسيم للنَّوع يُسمى في اصطلاح المناطقة تصنيفاً، وكل قسم من النوع يُسمى صنفاً، والتصنيف للنوع باعتبار الخواص الخارجة عن حقيقة الأقسام، كتصنيف العلوم الشرعية إلى فقه وعقائد، وسيرة وأخلاق ولغة (العربية). . . إلخ فقد قال: المناطقة هي التنويع للجنس والتصنيف للنَّوع. وباعتماد المُعادلات والرسوم البيانية والنِّسب، اطمأنَّيت إلى تنوُّع

---

(1) ر. بودون وف. بوريكو: **المعجم النقدي لعلم الاجتماع**، ترجمة د. سليم حداد، ط1، 1986 ص 160.

(2) المصدر نفسه.

(3) المصدر نفسه.

(4) المصدر نفسه، ص 162.

التصنيف، وخرجت بدلالة أخرى، وهي أن معظم موضوعاته ترتكز في المقام الأول على المؤسسة العلمية التي تخرج فيها كالكتب المُعتقدية ـ الفقهية والأصولية والفلسفية والأخلاقية والتفسيرية. واكتشفت أن ما دون ذلك من موضوعات يعكس مواقفه الوظيفية والمهنية (**كالوضع الحاضر في جبل عامل**)، (**من هنا وهناك**)، (**صفحات لوقت الفراغ**)، (**الوجودية والغثيان**)، (**هذه هي الوهابية**)، (**من ذا وذاك**)، (**تجارب محمد جواد مُغنية**). وفي ما يأتي تقرير موجز عن هذه المحاور.

المحور الأول:

من يتتبع مُغنية في استعماله للمفردات الآتية: «فلسفة، علم الكلام، علوم إنسانية، علم أخلاق، علم التصوف، فلسفة إسلامية، فلسفات حديثة، الإلحاد، نظرية المعرفة، علم الجمال، مصدر المعرفة، نظري، عملي. يتَّضح له جزئياتها غير المترابطة في ما بينها. إلاَّ أنَّ الصورة تكتمل عبر خمسة كتب، تجمع بين طيّاتها معارف من منظومة فلسفية. فيتم «الاستيعاب في تجلياتها الجُزئية في كليات لا متناهية حتى تُبررها»[1]، عبر: بين مذاهب ومصطلحات فلسفية، ومعالم في الفلسفة الإسلامية، وفلسفة الأخلاق في الإسلام، ونظرات في التصوف والكرامات، والوجودية والغثيان. وما يجمع أبعاد هذا المشهد هو الصورة الكُليّة الآتية: فلسفة قديمة (يونانية) مختلطة مع الكونفوشيوسية، يقابلها الفلسفة الحديثة. وهما يتّكئان على نظرية المعرفة في الفلسفة الحديثة (الذاتي والموضوعي، النظرية النسبية، منهج الرياضيات، وأخيراً العلوم الإنسانية).

---

(1) غورفيتش، جورج: **الأطر الاجتماعية للمعرفية**، ص 45.

وهذه النظرية تُعالج مسألة علاقة الفكر بالواقع، وبالنزاع التاريخي بشأن المادية أو المثالية، والمادية بنوعيها الجدلية، والواقعية، لينتهي الصراع بينهما إلى وضعية منطقية متطرفة: «الاشتراكيون يرفضون فلسفة التحليل لأنها لا تصلح سلاحاً نضالياً للثورة الاجتماعية، بل تقف عقبة في سبيلها، أما نحن فنرفضها بالخصوص، لأنها تُكبل العقل وتُقيِّده، أيضاً ونَرفضُ معها كل فلسفة مادية بلا استثناء، لأن الإنسان لا يحيا بالعلم العملي وحده»[1]. «فالصراع في صميم المعرفة العلمية ذاتها، بين المُدركي والتجريبي، لا يتطور وفقاً للمراحل التي تقطعها شتّى العلوم فحسب، بل وفقاً للأطر الاجتماعية التي توضع فيها أيضاً»[2]. فتكمُن هنا المبالغة بين الشكل التجريبي الغربي، والإفراط في الشكل المُدركي في الاتحاد السوفياتي، ما بين إفراط وتفريط.

وهذا الوضع المتطرف، يتجاوز الوجودية التي تردُّ الاعتبارية لأنويَّة الإنسان، التي حدّد مُغنية موقفه منها، عبر كتاب **الوجودية والغثيان**. ليخلص إلى نتيجة مؤداها: أن المال شيء، لكنه ليس كل شيء، كما تقول البراغماتية وأخواتها والتي منها: «انطلقت قِوى الشَّر بأسلحتها وثروتها إلى أن تفرض سيادتها وتُملي إرادتها على كل شعب أقل منها قوة وأضعف صناعة»[3]. وتكتمل الصورة بفصل يعكس توجيهات الفلسفة الحديثة من خلال العنوان الآتي: فلسفة الإلحاد في العصر الراهن. ويختمه بتعليق تجديدي يتجاوز معارف الحوزة بقاموس

---

(1) مُغنية، محمد جواد: **مذاهب ومصطلحات فلسفية**، ص 13.

(2) غورفيتش، جورج: **الأطر الاجتماعية للمعرفة**، ص 48 ـ 49.

(3) مُغنية، محمد جواد: **مذاهب ومصطلحات فلسفية**، ص 143.

مصطلحات أسماء فلاسفة: «إنَّ الفلسفة القائمة على الإلحاد والقائلة بأنّ المادة هي الموجود الوحيد، كالماركسية والوضعية أو الداعية إلى التحرر من كل قيد، كالإباحية والوجودية. أو الهادفة إلى الاستغلال والاحتكار... أو القائلة بوحدة الوجود... كل هذه الفلسفات حرام، مُحرمة ومرفوضة من الأساس»[1].

إلا أنَّ الفلسفة والديانات السماوية عاشت في تقارب وطيد النزعة في العصور الوسطى بشأن مباحث الأنطولوجيا (مبحث الوجود) حول: «فلكُلِّ فعل فاعل، ولكل ظاهرة مصدر[2]، وأيُّهما أسبق الوجود أم الماهية[*]. والأصالة للوحدة أم الكثرة، الجواهر أم الأعراض، في تقابل ما بين علَّة ومعلول لم ينفك عن ثنائياته حتى من خلال النفس، وقواها وبما لها من حواس: تكثير الوحدة، وعقل يُوحد الكثرة. فالكثرة عين الوحدة، والوحدة هي أصل الكثرة. ثنائيات جدلية، مازالت العقلية العربية تدور بين رحاها، حتى لو أنكرتها المذاهب السفسطائية التي تزعم هي الآخرى بإطلاقية أحكامها على المعرفة، ولم تُحدد الفواصل الحقيقية بين الشك المنهجي، والشك المطلق. «فإن الشك ضروري لكل باحث وطالب لأنه عُنصر فكري مهم ودافع قوي عن البحث والدرس، ومرحلة لا غنى للفلسفة عنها، بل لا غنى عنها

---

(1) المصدر نفسه، ص 98099.

(2) مُغنية، محمد جواد: **فلسفة المبدأ والمعاد**، ص 86.

(*) هناك فرق بين الفلسفة الوجودية الحديثة (جان بول سارتر) التي تتحدث عن الأنا الموجود المتجاوز لواقعه وآلامه وقلقه للبحث عن الخاص في الحرية وتجاوز منظومات القيم المكبلة لحرية الإنسان، وبين مبحث الوجود في الفلسفة التقليدية الذي يدرس الوجود بما هو موجود، ولكن من خلال حيثيات عدة منها الوحدة والكثرة... الخ.

للنَّهضات والتطورات العلمية والاجتماعية، ولكن ليس معنى هذا أن الشك هو عينُ الفلسفة»[1].

وعند محاكمة العلاقة بين الفلسفة والدين تبرز العلاقة الجدلية بين المنطق القديم (الصوري) والحديث (المادي). من هنا كان اللجوء إلى طرح القضية الضرورية من حيث المادة وهي لا تخرج عن حالات ثلاث: إما أن يكون الشيء موجوداً ونقيضه مُحال، وإما يمتنع فيكون وجوده مُحالاً ولا يبقى إلا حالة ثالثة تدور على الوجود والعدم، وهي الإمكان. من هنا كان من الضروري إصدار الأحكام على صدق القضية عبر استدلالات المنطق، بدءاً من الحواس وانتهاء بالأولويات الفطرية. وعلى طريقة التجديد التي عمل بها مُغنية تناول قضية المنهجية العلمية في الإسلام، ومشكلة الحُكم بين الموضوعي والذاتي لكي يطلَّ على النظرية النسبية ويقابلها بدراسة المنهج المتبع في الرياضيات والفلسفة وعلم الكلام: «إنَّ كل علم بحاجة إلى جهاز مُدركي عملي متطور ومُتجدد دائماً حسب مقتضيات البحث بالذات، ومن هذه الزاوية لا يمكن للعلم الاستغناء عن علم التعلُّم «الأصولي» وبالتالي عن الفلسفة، التي نشأت تحديداً في أواسط علوم الطبيعة وبالأخصّ في صميم العلوم الدقيقة والرياضيات والفيزياء، وأخيراً البيولوجي»[2].

إلا أنَّ مُغنية تجاوز النزعات بين الاتجاهات المنهجية التجريبية والماركسية، لينتصر لمنهج الفلسفة: «لأنها هي المبدأ الأول لكل منهج، وما عداها من المناهج مُجرد فروع عنها، ولو كان لها منهج لكان هو

---

(1) مُغنية، محمد جواد: **معالم الفلسفة الإسلامية**، ص 109.

(2) غورفيتش، جورج: **الأطر الاجتماعية للمعرفة**، ص 45.

الأسبق في التفكير والتعقُّل وذلك خلاف الفرض»[1]. وهي مباحث عادة ما تقوم الحوزات العلمية بدراستها وتدريسها في الفلسفة، وتهتم بها أكثر من غيرها من العلوم والمعارف العقلية، بغرض توظيفها لخدمة المباحث الدينية. فهي أكثر نُخبية وبُرجية من علم الكلام: «فإنَّ المعرفة الفردية تسودُ فيه على المعرفة الجماعية، ومن هنا البرج العاجي الشهير للفلاسفة»[2]. فهو بلُغة العصر معرفة شعبية تقوم على التسليم بنصوص الدين النقليّة، إلا أنه حين مُقارعة الخصوم، تستخدم المنهج الجلي لإفحام الخصم حتى ولو بالباطل، مركزة على المتواترات والمشهورات والظَّنيات والتجريبيات، التي لا تليق في مقام البراهين الفلسفية الآنية واللَّمية. فإذا كانت الفلسفة هي لغة النُّخبة، فعلم الكلام هو لغة الجماهير. وإذا كانت الفلسفة أكثر تجريداً وتنظيراً، فإنَّ علم الكلام أكثر تمثيلاً واستشهاداً. لذا نشأ وترعرع في أوساط جماعية أي بين المذاهب والفرق والملل والنِّحل.

وإذا كانت الفلسفة فردية (فلاسفة مدارس) أيديولوجيات فإن مباحث علم الكلام تدور على قضايا جمعية مثل: الإيمان بين الأشاعرة والمعتزلة، السنة والشيعة، حرية الإنسان، اختلافات أصول الدين بين المذاهب المختلفة. وهي تعكس أرضية خصبة لعلم الاجتماع المعرفي لكي يتغلغل في جذورها الاجتماعية التي أفرزتها، سواء ما اقتربت منه السّلطة، أو ما كان له أرضية جماهيرية معارضة.

وعلى العموم لم تخرج مباحث علم الكلام عند مُغنية عن المباني

---

(1) مُغنية، محمد جواد: **مذاهب ومصطلحات فلسفية**، ص 167.

(2) غورفيتش، جورج: **الأطر الاجتماعية للمعرفة**، ص 45.

التقليدية القديمة لعلم الهرموناتيكا. ولا تزال المباحث نفسها، تدرَّس إلى الآن داخل الحوزات العلمية كإطار اجتماعي مُؤسساتي صَبغ عقْل مُغنية في الاتجاه نفسه، فجاءت البحوث انعكاساً للصراعات التقليدية بين المذاهب، لكن وفْقَ أصول المذهب (التوحيد ـ العدل ـ النبوة ـ الإمامة ـ والمعاد). بينما الفلسفة التقليدية القديمة، والتي هي عبارة عن استدلالات تجريدية فقط، تغوصُ في المطلق والفردية، والإطار النُّخبي. إلا أنَّ مُغنية يقابلها بثنائية تجمع ما بين التجريدية المحض والوضعية المادية المتطرفة، وهي قريبة من علم الكلام، أكثر من كلام الفلسفة. لكنها هذه المرة ليست بعيدة عن لُغة المذهبية القديمة، وإنما هي دقة، وأقرب منها إلى المجالات الفلسفية والدينية، ومنها ما هو علماني وديني.

وللتدليل على تقليدية مباحث علم الكلام عند مُغنية، فإنه لم يخرج فيها عن القدم والحدوث وهل يُعاد المعدوم؟ وإثبات الخالق والحُسن والقُبح والنبوة والإمامة. وقد أراد أن يُضفي عليها مسحة معاصرة، فعرض فصلاً خاصاً عن «فلسفة الآخرة» و«جمال الدين». وعقد فصلاً آخر في «علم الجمال وتجاوزه إلى العلوم الإنسانية».

وإذا كانت الفلسفة أكثر تجريداً «فالتصوف أكثر رمزية. إلاَّ أنَّ مُغنية يراها «متصلة بالحياة اتصالاً مباشر، بل هي من صميمها كالمعرفة العلمية، وإنكار ذلك تعسُّف ومُكابرة»[1]. وإذا كانت الفلسفة أكثر فردية فالتصوف أكثر مُريدية، وإذا كان من نتائج التعامل مع الفلسفة الجفاف العقلي، فإنَّ التصوف أكثر إشراقاً. وإذا كانت الفلسفة تُحلق مع مثالية

(1) مُغنية، محمد جواد: **مذاهب ومصطلحات فلسفية**، ص 82.

أفلاطون، فالعلاقة وطيدة بينها وبين التصوُّف، من خلال الأفلاطونية المُحدثة. وإذا كانت الفلسفة أشد صراحة بلغتها المنطقية البُرهانية، فإن التصوف يميلُ إلى التأويل والكشف والفيض والإلهام. وإذا كانت الفلسفة هي لغة العقل، فإنَّ التصوف هو لغة القلب والروح، وإذا كانت لغة الفلسفة تجنحُ إلى التجربة المحض واللغة الكُلانية المُحلقة بلا أطر تحدُّها، فإن التصوف يميل إلى الاتحاد والحلول بمسلك كرامتي، ولكلٍّ من الفلسفة والتصوف مصادره المعرفية المختلفة. ففي التصوف أكثر اجتماعية عن الفلسفة، وإذا كانت لغة الفلسفة تتلبَّسها مفاهيم إلحادية فإن التصوف ينزع إلى لغة طُهرية، يخلُص بواسطتها القلب من براثن الشيطان. وإذا كانت رموز الفلسفة هي أرسطو وأفلاطون وسقراط وماركس وسارتر، وهيوم، فإن رموز التصوف لدى مُغنية هم أهلُ البيت (ع)، عبر آليات فيها: التأويل والتنسُّك والتصوف والكرامات، لكن من خلال فلسفة الدين المُنضوية تحت إطار أشمل يتعلق بالفلسفة القرآنية: «إنَّ القرآن بعقيدته وشرعته وجميع مبادئه وتعاليمه، يدفع بالحياة البشرية إلى الأمام، ويوجه الإنسان إلى العمل من أجل حياة طيبة دائمة حتى كأنه يعيش أبداً»[1]. وفي مواجهة من يزكُّون أنفسهم، لا يمنع ذلك من قول مُغنية بالكشف عند الغزالي[*]. ولا يفوته أيضاً كمجدِّد من أن يُعرِّج على مناقشة المُستشرقين في مجال التصوف.

---

(1) المصدر نفسه، ص 157.

(*) انتُدب الشيخ مُغنية لتمثيل الحكومة اللبنانية في المهرجان الدولي لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية في الجمهورية العربية السورية، آذار سنة 1966. فألقى محاضرة في نظرية المعرفة وحقيقة الكشف عند الغزالي، مُغنية، محمد جواد مُغنية: **نظرات في التصوف والكرامات**، منشورات المكتبة الأهلية، د.ت..

أ ـ الأخلاق والتصوف:

وبعد أن خلُص مُغنية من استعراض فلسفة الإشراق، وخلصها من الرهبنة ومن تزكية النفس والشيطان الذي يدنس قلب الإنسان، أصبح مُهَيَّئاً للتحلي بالفضائل العملية، من صبر وعِلْم وضبط للنفس، واضطلاع بوظيفته في الكون. فالإنسان كائن روحي ومادي في الوقت نفسه، ولا يفتأ مُغنية يُركِّز على مباحث الأخلاق النظرية، فيناقش الإلزام والمسؤولية والجزاء والنِّية والجُهد. ولا يتجاوز كل مبحث من مباحثه المعرفية، حديقة أخلاق أهل البيت (ع)، ولكنه يتجاوز المناقشة التقليدية إلى قضايا تجديدية، فرضتها عليه المؤسسة المهنيَّة، من خلال المسؤولية والجزاء. . . إلخ. وكقاضٍ ومُجدِّد، لا تفوته مناقشة التيارات الحديثة من مجال أخلاقي. وعلى الرغم من أنهما حقْلان معرفيّان مُختلفان، إلاَّ أنَّ لهما جِذْر مشترك وينبعان من مسلكية واحدة، فكل تَصوُّف أخلاق، عملاً بالقاعدة التي تقول كل ظاهر خالف باطناً فهو باطل، ولكن ليست كل أخلاق بالضرورة نزعة تصوُّفية.

وفي علاقة التصوف بالواقع الاجتماعي، يرفض مُغنية أن تكون: «طريقة تدعو إلى ترويض النفس على الفقر والمَسْكنة، ولبس المُرقَّعات وحمل المسابح وترك الكسب والعمل. . . رأى فئة من الكُسالى تحترف العيش عن هذه السبيل ثم تستتر بذكر الله»[1]. وكذلك الأخلاق، فإن علاقتها الاجتماعية ذات علاقة جدلية، ويكاد يتفق مع «إميل دُركهايم»

(1) مُغنية، محمد جواد: **نظرات في التصوف والكرامات**، ص 9.

و«ليف بريل»، اللذين يحدِّدان المجال الاجتماعي كغاية للأخلاق الاجتماعية. إلا أنه تجاوزهما في نظرته إلى المجتمع، على أنه مُكوَّن من الفرد والجماعة. وهو يرى أنَّ: «الغاية من علم الأخلاق، هي أن يُوجد مجتمعاً يسود فيه العدل والتعاون، على صيانة الحياة من الفساد والمظالم، ومن كل ما يُشقيها ويُرهقها، والسير بها إلى الأكمل والأفضل، ومعنى هذا، أن علم الأخلاق يتوخّى إصلاح الفرد والجماعة، بملازمة الصراط المستقيم في السلوك»[1]. ويُحدِّد معنى التصوف من بعض المُنتسبين إليه: «لكنَّا كمن يأخذ المسيحية عن مُقلْنس، والإسلام عن مُعمَّم ويدَعُ القرآن والإنجيل وما فيهما من تعاليم وأحكام وفرائض»[2].

ويُحلِّل مُغنية الشرائح المتصوفة تحليلاً بنيوياً: «فالتصوف لا يجمعه حدٌّ ولا رسم، لأنَّ) التصوف على أنواع، فمنهم من هام بِحُبِّ الله، ومنهم من يدّعي الاتصال المباشر بالله، ومنهم القائل بالاتحاد مع الله، وآخر بحلول الله فيه، ومنهم من يقول بالكشف والإشراق»[3]. ولم يأسره ذكر التعاريف والحدود والرسوم «التي أنهاها بعضهم إلى نيف وسبعين تعريفاً، ومهما يكن، نحن نشير إليه على أنه الانتصار على النفس، والتغلب على ميولها وأهوائها، عن طريق التدريب

---

(1) مُغنية، محمد جواد: **فلسفة الأخلاق في الإسلام**، ص 13.
(2) مُغنية، محمد جواد: **نظرات في التصوف والكرامات**، ص 9 ـ 10.
(3) المصدر نفسه، ص 11.
(4) المصدر نفسه.

والتهذيب»[1]. ويُحلل الطريقة التي يصل بها الإنسان إلى درجة تصوُّفية لها مؤشراتها: «تحصل في نفسه ملكة، تَصْرِفُه عن كل ما يُشينُ وترتفع به إلى أخلاق الملائكة والمُقرّبين»[2]. إلا أنه ليس مع التصوف «الذي هو: بمعنى الاتحاد والحلول ووحدة الوجود وهذا يُنكره الإسلام وينفيه نفياً قاطعاً»[3]). ويتشدَّد في الحُكم على من يدَّعي ذلك: «هو كُفر وإلحاد»[4].

بل ويُصعِّد من لهجته، محدداً ومفصلاً ومُعدِّداً لهذا الحكم: «ما كان من نوع الشعوذة والمراعاة وادعاء السحر وعلم الغيب والكرامات، فهو «فِسْقٌ ونفاق»[5]. إلا أنه قد اشترط في المقدمة، بأن التصوف الحق: «ثمرته معرفة الله والاتصاف بالحكمة التي وصف الله بها الأنبياء والأولياء»[6]. وقد صَبَغَهُ برؤية مذهبية، حينما عقد فصلاً تحدَّث فيه عن تصوف أهل البيت (ع)، بعيداً عن الرَّهبنة.

2 ـ المحور الثاني:

غاية هذا المحور، وضعُ إطار عام للتصور الذي يحكم الإسلام بمنظار يتجاوز الأطر المذهبية، من خلال عرض عناصر الإسلام الأساسية، وما تتضمنه من تفريعات، باتباع أسلوب تصنيف جديد[*]

---

(1) المصدر نفسه، ص 5 ـ 6.
(2) المصدر نفسه، ص 12.
(3) المصدر نفسه، ص 14.
(4) المصدر نفسه.
(5) المصدر نفسه، ص 7.
(*) انظر النموذج في الصفحة رقم 264.

يختلف فيه عن السابقين الذين كانوا يفتتحون المُجلدات الدينية بتقسيمات، كانت إلى حدٍّ ما، مناسبة لعصورهم.

وإرجاع هذا الحكم إلى الآتي: لا يوجد كتاب واحد في المكتبة الإسلامية يُلقي الضوء على طبيعة الإسلام ومشخصاته، وما يحتوي عليه، من أُطر نظرية وأخرى عملية. وفي أحسن الأحوال كانت التقسيمات القديمة تشتمل على محورين اثنين لا رابط بينهما: الأول يشمل الدين أو ما يعرف بالفقه الأكبر، والثاني فروع الدين أو ما يُعرف بالفقه الأصغر. ويشتمل على قسمين رئيسين هما:

أ ـ العبادات.

ب ـ المعاملات.

ولا توجد روابط بين هذه المحتويات، مع أن الإسلام لم يترك جزئية من جزئيات الحياة إلا وله فيها حكم. إلا أنَّ ضياع الصورة الكُلية للإسلام بفعل التمذهُب الذي ولَّد لوناً من العقليات التجزيئية، أدّى إلى الكثير من التناقضات على مستوى الأُطر المعرفية من جهة، تجاه الإسلام، وتفكّك في البُنى الاجتماعية على مستوى الممارسة والتطبيق من جهة ثانية وبذلك أصبح العالم الإسلامي يعاني من الأمراض، التي تُصيب الشرائح المُثقفة والعلمائية متمثلة في النُّخب. كما يعاني من تناقضات أخرى جاءت عارضة في سياق التناول. المُهم هنا أن مُغنية بحكم عالميته كرجل دين، وقف على حدود الأطر المُعتقدية، التي سبق الإشارة إلى تحليل بعض مضامينها.

أنموذج العناصر الأساسية للإسلام

1 - **المصادر** أ ـ القرآن

ب ـ الحديث

2 - **الإسلام** أ ـ العقيدة/ التوحيد
(الفقه الأكبر): الأصول

نظرية + **عملية**

التوحيد، العدل، النبوّة، الإمامة، المعاد

ب ـ الضمانة (الأخلاق)

ج ـ الشريعة/ الأحكام
(الفقه الأصغر): الفروع

الممارسة

العبادات — **الأحكام التأسيسية: علاقة مع الله**

الصلاة، الصوم، الزكاة، الحج، الخُمس، الجهاد الأكبر

المعاملات — **الأحكام الإمضائية: علاقة مع البشر**

سياسية	**اقتصادية**	**اجتماعية**	**حدود**
القضاء	زراعة	زواج	قصاص
الإمام	صناعة	طلاق	تعزير
الجهاد الأصغر	تجارة	الجيران	ضوابط
الأمر بالمعروف		التربية	
الولاية			

د ـ السيرة: أ ـ بالمعنى العام ـ حركة الرسل والأنبياء

ب ـ بالمعنى الخاص ـ محمّد(ص) والأئمة(ع)

أ ـ التوحيد:

وهو يتعلق بمنظومة المواد العلمية في الحوزة، وهي يُمكن أن تُدرج تحت عنوان أصول الدين، أو الفقه الأكبر. وتتناول من جهة مذهبية أصول العقائد الإمامية التي يمكن تشخيصها من خلال خمسة كتب لمغنية: **الله والعقل، النبوة والعقل، الآخرة والعقل، فلسفة المبدأ والمعاد، إمامة علي والعقل والمهدي المنتظر والعقل**. وإذا جرّدنا العقل من العطف، تصبح مفردات التداول للخطاب المعرفي عند مُغنية هي الأصول الخمسة للمعتقدات عند الشيعة الإمامية، وهي على التوالي كما يلي: الله، العدل، النبوة، الإمامة، والمعاد.

إلا أن أسلوب الطَّرح عند مُغنية، عبر المقالات، التي جعلته على تماسٍّ مع المعارك الفكرية وقتها، دفعه إلى أن يبحث «وأتابع كل ما يقع تحت يدي من كتاب أو مقال جديد يتصل بها من قريب أو بعيد. . . وجمعت الكثير من هذه الردود في كتاب (مع الشيعة، وأهل البيت، الإسلام مع الحياة)»[1]. وإذا كانت المعتقدات تُشكِّل أطراً معرفية، فإنها تلامس وبشدَّة الأطر الاجتماعية المتفاعلة معها، من أعلى إلى أسفل، عكس منظومة «ماركس»، التي ترى أن البنية التحتية تشكل مُجمل البُنى الفوقية، التي هي انعكاس لها. من هنا يأتي الدور الاجتماعي لعالم الدين: «أن أحارب على جبهتين: أكافح التعصُّب والجمود في بعض الأفراد المُتديِّنين، وأكافح الإباحيين الذين يثيرون الشبهات والشكوك حول عقيدة الإسلام وشريعته وتعاليمه»[2].

---

(1) مُغنية، محمد جواد: **الله والعقل**، ص 4، د.ت.

(2) المصدر نفسه.

وهنا أتساءل، كما تساءل أصدقاء مُغنية(*): «ما بالُك تجمدُ في مورد واقفاً عند النص الحرفي، وتنطلق مع روح النص في مورد آخر»[1]. فهل وقف مُغنية عند الأطر المعرفية دون تفاعل اجتماعي؟ وما هي الآلية التي استند إليها؟ : «قد أخذتُ على نفسي أن أتقيد بحكم العقل لا رائد لي سواه»[2].

وقد دفعت هذه الأطر المعرفية عند مغنية، إلى معالجة أصل المسألة من نفس الكتاب (الله والعقل)، لينتهي بصورة مُشخَّصة لعلاقة الوحي بالواقع الاجتماعي؟ : «إنَّ رجال الدين وكل عالم آمن بالله، لا يعتمد على الوراثة والتلقين، بل ولا على الوحي مستقلاً عن حكم العقل، إنما نؤمن كعقلاء لا مسلمين فحسب»[3].

ويتساءل مُغنية عن الحقول المعرفية بكل ظواهر الكون، فالكون الخارجي «مظاهر شتَّى لا يجمعها علم واحد [ويُدلِّل مُغنية على ذلك] لأنها تفوق الحصر عداً، وتختلف موضوعاً وحداً»[4]. ويُشخِّص مُغنية العلاج قائلاً: «لذا اضطر العلماء إلى الاقتصار والاختصاص وانقسم العلم بينهم... وهكذا تقسَّم الكون إلى مناطق، واكْتفت كل طائفة من الباحثين بمنطقة واحدة»[5]. إلا أنه يحدد أكثر بنزعته الغائية، التي تخدم فكرة أنَّ لهذا الكون إلهاً، قائلاً: «وهذه العلوم وإن كانت متباينة، إلاَّ أنَّ

(*) العلامة الشيخ عبد الله نعمة ـ وصاحب العرفان.

(1) مُغنية، محمد جواد: **الله والعقل**، ص 5.

(2) المصدر نفسه، ص 6.

(3) المصدر نفسه، ص 18

(4) المصدر نفسه، ص 19.

(5) المصدر نفسه.

اتصالها يكون واحداً، جعل بينها ارتباطاً قوياً، بحيث إذا كشفت بعض العلوم عن حقيقة جيدة، أدَّى ذلك إلى التبديل والتعديل في وجهات النظر من العلوم الأخرى»[1].

وهذه العلاقة بين الاتصال والانفصال، الوحدة والكثرة، هي العلاقة بين العلوم الجزئية والكلية. ومن خلال المقولة الحوزوية، فإن العلم لا يكون إلا بالكليات، ويُحجّم مُغنية العلماء، ويحصرهم في ناحية خاصة، لا تتجاوزها كل فئة من علماء الكون، لأنَّ كل واحد منهم «لا يرى إلاّ ناحية واحدة من الكون على معرفته بها، تبقى ناقصة مهما اجتهد وتقدّم»[2]. وعقد مقارنة بين العلاقة التي تربط الدين بالفلسفة، «شاخصة في علماء الطبيعة الذين يَدْرسُون المادة ويطلبون أسبابها القريبة، ويقفون عند الظواهر»[3]. أما «الفلاسفة وعلماء ما وراء الطبيعة فيبحثون عن علّة العلل: والسبب الغامض البعيد عن المادة والمُحرك الأول لها»[4].

ومن هنا خلَّص مُغنية، الإطار المُعتقدي للأصول من براثن التخصُّصات التجزيئية، لينتصر للدليل الغائي عبر أدمغة الفلاسفة وعلماء ما وراء الطبيعة الذين ينسجمون مع مُغنية كعالم دين: «فإلى هؤلاء وحدهم يجب أن نرجع في معرفة الفكرة عن الله، وأن ندرس أقوالهم ونحاكمها بتجرّد وإخلاص... دون أن نستمع إلى أرباب العقول من ذوي الاختصاص»[5]. ومن هنا كان التقاء الفلاسفة برجال الدين، إلاَّ أنَّ

---

(1) المصدر نفسه، ص 20.
(2) مُغنية، محمد جواد: **الله والعقل**، ص 21.
(3) المصدر نفسه.
(4) المصدر نفسه، ص 22.
(5) المصدر نفسه.

الفرق بينهما «أن الفلاسفة يعتمدون على العقل وحده ـ بينما ـ رجال الدين يعتمدون على الوحي والعقل»[1]. لذا فاللغة المشتركة في المعرفة بينهما هي لغة المنطق.

ويحدِّد مُغنية عبر عمليات استدلالية، بأسلوب علمي، وعبر شواهد عدّة، علمية، فلكية، شمسية... الوظيفة الأساسية للدين، في تماسه مع الواقع الاجتماعي، يما يظهر روحية التوحيد عند الشيعة: «سيسقط لا محالة هذا الرب الذي يعبده «ايزنهاور» وأعوانه، الذين استعان بهم على الظلم والطغيان، واتخذ منهم دعاة ضد الشعوب، يحمون له البترول باسم التوراة والإنجيل والقرآن (ليصل إلى هدفه الأخير) ويبقى ويدوم إله الجميع، الذي (يُؤمِّن الخائفين، ويُنجّي الصالحين ويرفع المستضعفين، ويضع المستكبرين، ويقصم الجبارين، ويُبير الظالمين، ويهلك ملوكاً ويستخلف آخرين)»[2]. هُنا يكمن الإطار المذهبي للشيعة الإمامية، من خلال دعاء الافتتاح الذي اقتبس منه هذا المقطع.

ب ـ النُّبوة:

يمضي مُغنية عبر آليات الحُسن والقُبح، ليصل إلى صفات الرسول المبعوث من الله إلى الناس، من الحق إلى الخلق، منها: أن يكون كامل العقل، كبير النفس، سليم الجسم، أميناً، شجاعاً غير هيّاب، زاهداً، بليغاً معصوماً.

وعندما يتساءل مُغنية ما الغاية من البعثة؟ فإنه يحدّدها في «أن

---

(1) المصدر نفسه، ص 23.

(2) المصدر نفسه، ص 80.

يُسمعوا أهل الأرض نداء السماء... والتراحم بين الناس، وحُب العدل والعقل، ويُهيّئ كل فرد بوازع من عقيدته وإيمانه، إلى عمل الخير وترك الشر، والتحرّر من المنافع الشخصية والقيام بالواجبات الاجتماعية»[1].
هذا على وجه الإجمال، أما في التفصيل العلائقي بين الرّسول والرسالة ونبينا محمد(ص)، فقد حدّدها في بعض خصائصه، والتي فيها ما يتعلق ببحثنا بعلم اجتماع المعرفة، كما يلي: «دين محمد للناس كافة وليس لشعب دون شعب... دعا فيه للعلم مستشهداً بقول الرسول: (ليس الحسد من خُلُق المؤمن إلاَّ في طلب العلم»[2]. ويؤمن مُغنية بأن لا جدوى من أي إطار معرفي، ما لم يتطابق الفكر مع الممارسة، والإيمان مع العمل، وأصول الدين مع فروعه، أو النظرية والتطبيق «إن النصوص والقوانين تظل جامدة وتبقى وأموراً شكلية، حتى تطبق عملياً وتتحول إلى وقائع»[3].

ويستشهد بنصٍّ يقول فيه الرسول الأعظم (ص): «الإسلام أحوج إلى الجماعة من الجماعة إلى الإسلام»[4]. ويُجسِّد مُغنية هذه النظرية عبر إشارات تنظيرية: «إنَّ أية فكرة لا تعتمد على جماعة من الناس تؤمن بها وتدافع عنها محكوم عليها بالفشل، وهذه النظرية من أحدث النظريات التي اكتشفت في عصرنا هذا»[5]. ويُدلل على العلاقة القائمة

---

(1) مُغنية، محمد جواد: **النبوة والعقل**، منشورات المكتبة الأهلية ـ بيروت، ط2، 1961 ص 22، .
(2) المصدر نفسه، ص 68.
(3) المصدر نفسه، ص 70.
(4) المصدر نفسه، ص 71.
(5) المصدر نفسه، ص 74.

بين الأطر المعرفية والمجتمع، من خلال متابعته لعلماء التربية، ليُمهّد ويُوطِّئ لمعالجة النبوة بأسلوب جديد. ويستند إلى علماء التربية، الذين يرون الإنسان نتيجة لعوامل كثيرة، منها الزمان والمكان وتقاليد من يُعاشر، بل منها جزاؤه، وكساؤه، والهواء الذي يستنشق، والصوت الذي يسمع، والضوء الذي يرى، وما إلى ذلك، لذا إذا أرادوا معرفة شخص على حقيقته، درسوا مهنته، وبيئته، والظروف المحيطة به.

إلا أن مُغنية حينما يطبّق هذه النظرية، على نُبوّة الصادق الأمين، يرجع لمفهوم المخالفة عبر المفردات التداولية التالية:

جدول رقم (6)

مفهوم المخالفة عبر المفردات التداولية

البيئة الاجتماعية	الرسالة المحمدية
ـ كانوا يعبدون الأوثان	ـ كان أبغض الناس لها
ـ كانوا يظلمون ويكذبون ولا يتورّعون عن المنكرات والفواحش	ـ كان أشدّ الناس نفرة من الظلم والكذب والمنكر والفحشاء
ـ كانوا يعيشون في عُزلة عن الأمم وأفكارها وعلومها	ـ كان معدن العلوم ومصدرها

ويتساءل مُغنية: «لماذا خُتمت النبوة بمحمد (ص)؟ ويُجيب: إن مهمة النبي هداية الناس للتي هي أقوم»[1]. ويستشهد بنص لكاتب: «إنَّ الأنبياء كانوا المُجدّدين حقاً، لأنَّهم ثاروا على القديم، غير أن أتباعهم

(1) مُغنية، محمد جواد: **إمامة علي والعقل**، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ط10، 1983 ص 21.

المُتمرِّسين على فهم الدين ونشر تعاليمه رجْعيّون، لأنهم حافظوا على ذلك القديم»[1].

ج ـ الإمامة:

قام مُغنية بتعريف الإمامة فقال: «المراد بالإمامة هنا تولي السلطة التي كانت للنبي دون استثناء، وهي بهذا المعنى منصب إلهي تماماً كالنبوة، تُسمى خلافة النبي، وتجب طاعة الإمام على الأمة كافة، كما تجب طاعة النبي كذلك»[2].

وهو يرى أن وظيفة الإمام تتحدد بإقامة أحكام الله وحدوده وشرائعه، وإحياء ما أماته الظالمون من معالم الدين ورفع الجَوْر، وبسط اليد على الأعداء، والإبلاغ في الموعظة والاجتهاد في النصيحة... إلخ. وبالتالي فهناك حاجة إلى القيادة الاجتماعية بسياسة أمور الناس «في اعتقادي إنّ حاجة الناس إلى قائد يسوسُهم، ويُدير دقّة الأمور، لا يحتاج إلى دليل، لأن طبيعة الاجتماع من حيث هي تستدعي ذلك»[3]. واعتبر أن «الاستدلال عليه ضرب من الفضول بصرف النظر عن شكل الحكم، وأنه ديني أو زمني جمهوري أو ملكي»[4].

إلا أنَّ طبيعة هذه الاستدلالات الحوزوية، لا تنصبُّ على الجوانب الاجتماعية المستهدفة لتوضيح ضرورة العلاقة بين السلطة والمجتمع. وغالباً ما تأخذ صيغة الاستدلال العقلي أو ما دونه، أي استخدام

---

(1) مُغنية، محمد جواد: **النبوة والعقل**، ص 77.

(2) مُغنية، محمد جواد: **إمامة علي والعقل**، ص 22.

(3) مُغنية، محمد جواد: **إمامة علي والعقل**، ص 56.

(4) المصدر نفسه.

الأسلوب الوصفي ببيان ما عُرف في الدراسات الإسلامية بالمناقب، وفي أحسن الأحوال، يستخدم المنهج الكلامي، فيعرض المسألة السياسية من خلال صيغ وأساليب لغوية لا تَمتُّ إلى الجدوائية بصلة، وتُعيد نفسها بأسلوب تكراري وبصيغة أفعل التفضيل (فاضل ومفضول) بعيداً عن أيّ تشخيص تأصيلي أو تنظيري أو حتى منهجي، لبيان أهمية وضرورة السلطة السياسية في الإسلام. واكتفى بهكذا طرح، بعرض المسائل وحصرها، في دائرة التأمل التاريخي لأحداث وقعت دون تقديم دليل نظري أو عملي يَسْتأهل خوض المعارك، من أجل تكريسه كأُنموذج سياسي مُوحَّد، بعيداً عن الخلافات.

وبعد أن عرض لدراسة ومقارنة الاستدلالات السُّنية الشيعية، في ما عُرف بإشكالية العلاقة بين الفاضل والمفضول تاريخياً من جهة، وممارسة السلطة من جهة أخرى يقول: «فقد أظهر الزمن والأبحاث العلمية هذه الحقيقة، فبعد مضي أكثر من 1370 عاماً، كتب الاستاذ أحمد عبد صالح[*] مقالاً جاء فيه (اندفع عمر بأبي بكر إلى السقيفة للبتّ في أمر الخلافة، وحين أُبلغ علي بالنبأ، ثار ورفض البيعة، ورفضها معه حزبه وأنصاره، واستمر علي وصحبه ممتنعين على البيعة ستة أشهر كاملة. . . وقد اعتبر علي ابن أبي طالب اجتماع السقيفة في غيبته تآمراً من جانب عمر. حتى إن الخصام استمر بينهما فترة غير قصيرة، ثم إن عمر ابن الخطاب شخصية غريبة، تستحقُّ الدراسة والتأمل»[1].

(*) أديب مصري، صاحب كتاب **اليمين واليسار في الإسلام**، ورئيس تحرير مجلة **الكاتب** المصرية، عدد 45 كانون الثاني 1965. المقال بعنوان: «الوسط يستولي على الحكم».

(1) مُغنية، محمد جواد: **إمامة علي والعقل**، ص 70.

ونرى أنّ النص المستشهد به من قبل مُغنية، يغلب عليه النزعة الانتقائية التي تُؤيد وجهة نظره، دون أن يتعمق في تقديم بديل تنظيري وتأصيلي، لدراسة هذه الظاهرة. على الرغم من أن المجال أمامه مفتوح من خلال دراسات علم الاجتماع السياسي، فالمجتمع حينها كان في حالة تحوّل تاريخي، وتعرض أيضاً لمنعطفات حادّة، ولم تكن السِّنون كفيلة بتنميط المجتمعات العشائرية القبلية، بمنظومة حضارية جديدة، وليدة وَحْي السماء، فضلاً عن أنها طبيعة عشائرية قبلية، تقوم على الدَّم والتنقل والتَّرحال وعدم الاستقرار، وعدم الانصياع إلا لشيخ العشيرة. والفارق واضح بين مفهوم إمامة الأمة وقيادة القبيلة.

وهذا ما جعل عدم التقبُّل للإمامة، أمراً وارداً. ونُدلِّل على صدق هذه المُدعيات لطبيعة وأدبيات الحوار، وآليات القوة، وأساليب النَّبذ، والمعارك على الأرض، لتكون النتيجة في النهاية تعقّب أهل البيت رصداً وإرصاداً.

د ـ المعاد:

وُفِّق مُغنية في تناول مسألة فلسفية دينية في المقام الأول انقسمت البشرية تجاهها بين مؤمن وجاحد، حينما قام باكتناه ما يدور في أدمغة الجاحدين من أوهام وتوهُّمات. فهو يرى أن الناس قد اختلفوا في أمر الآخرة والبعث، على طوائف عدة «طائفة تجمع بين إنكار الخالق، وإنكار البعث، وأخرى تعترف بالخالق، وتُنكر البعث، وثالثة تعترف بهما معاً، وهي أَرْسخُ علماً وأكثر عدداً، ورابعة تُشكّك لا تنفي ولا تُثبت»[1].

---

(1) مُغنية، محمد جواد: **الآخرة والعقل**، دار مكتبة الهلال ـ بيروت، 1959 ص 5.

وهنا نرى أن أي فكرة اجتماعية أو عقيدة أو أيديولوجيا، تنحصر اتجاهات الناس فيها إلى مواقف ثلاثة: إما مؤيد أو معارض أو مُحايد، وعلى أثر ذلك تتحدّد مواقف وأساليب الناس منها عبر أشكال علائقية ثلاثة: إما أن تكون العلاقة مُجمعّة أو مفرقة أو هلامية، وهي ما تعرف بالعمليات الاجتماعية. وهذه التصنيفات لمُغنية تتصف بالعمومية والانتشار والثبات في بُنى أي تجمُّع من التجمعات، بدءاً بالشعوب البدائية القديمة وانتهاء بالدول المتحضرة. ولم يكتف مُغنية بتقسيم الناس إلى طوائف أربع مستنداً إلى الحصر العقلي؛ بل قام بتشخيص للطائفة الأولى وهم مُنكرو البعث، فمنهم من يرى في الإنسان هيكلاً محسوساً، وما الروح والعقل إلا عرضان زائلان، ولا يبقى إلا «العناصر التي يتكوَّن منها الجسم»[1].

وأجاب مُغنية إجابات منها:

1 ـ إنّ هذا القول لا يستند إلى دليل من العقل ولا التجربة ولا المشاهدة.

2 ـ إن العلماء يعرفون حقيقة هذه العناصر، ولكنَّهم يعجزون عن بعث الحياة في خلية واحدة.

3 ـ ولو صح هذا القول لتساوى أفراد الإنسان في جميع القوى سواء بسواء.

واستخدم مُغنية في الردِّ عليهم الأسلوب القرآني القائم على المشاهدة، ابتداء من الخلق وانتهاء بالموت. وكثيراً ما يعبر على النحو

---

(1) المصدر نفسه.

التالي: بقال، وقُلت، وعن، ونسأل. واستخدم الأساليب المنطقية بين: ممتنع الوقوع؛ وممكن الوقوع؛ إلاَّ أنَّ ما يهمنا عن فكرة الآخرة هو مدى تأثيرها في سلوك، إذْ حَصَرها مُغنية في ما يأتي: «إنَّ العوامل التي تتحكم بسلوك الإنسان ويخضع لها في حركاته وسكناته تنقسم إلى نوعين:

«الأول: العوامل الخارجية كالبيئة والحوادث العامة والخاصة، وليس لهذه من ضابط مُعين، لأنها تختلف باختلاف المحيط والمجتمع الذي يعيش فيه. وتتنوع حسب الظروف والأحوال التي تدخل في الحساب.

الثاني: العوامل الداخلية، كالمشاعر والنّزعات النفسيّة»[1].

ويُعدد مُغنية المصاديق التي تتحكم بالمشاعر والنّزعات النفسيّة للعامل الثاني؛ وهي أشبه ما تكون بالدوافع الثانوية المكتسبة التي يمتصُّها الفرد من المجتمع، وهي كثيرة منها:

1 ـ منطق العدوى والتقليد كالأفكار.

2 ـ منطق العادة.

3 ـ منطق العقل الذي يُميز بين الحق والباطل، والضار والنافع، والصدق والكذب.

4 ـ منطق الدين.

5 ـ منطق العاطفة.

6 ـ منطق الحياة.

---

(1) المصدر نفسه، ص 13.

ويواصل مُغنية تصنيف أدعياء الدين الذين يخالفون أوامره وهم على نوعين:

النوع الأول: لا يعرفون من الدين أصلاً ولا فرعاً.

النوع الثاني: الذين يؤمنون بالله وحسابه وعقابه، ولكنهم يتنازلون عن بعض ما يدينون إشباعاً لرغباتهم.

وقد تناول مُغنية التدليل على بعض الشواهد من المجلات والصحف، مستخدماً الأسلوب الوعظي، وباستخدام بعض الأساليب النفسيّة التي تتناسب والاستدلال الأُخروي. فهو يرى أن أفكارنا «تنقسم من حيث أصلها إلى نوعين: الأولى: أفكار فطرية لا يحتاج إثباتها إلى الأدلة والبراهين. وأخرى مُكتسبة لا نتوصَّل إلى معرفتها مباشرة»[1]. ولا تخرج هذه الأدلة عن الدليل العقلي «ونحن نعتمد هذا الطريق لإثبات المَعاد لأنَّه أيسر الطُّرق وأقربها إلى الأفهام، ولأنه يجمع بين حكم العقل بالإمكان وعدم الامتناع، وبين حكم الوحي بالوقوع والثبوت»[2].

واعتمد بُطلان التسلسل وعدم التناهي في الزمان الماضي واعتمد أيضاً النظريات الحديثة والفلسفة الديالكتيكية. «إلا أنَّ معيار الحقيقة ومدارها أن تكون ثابتة في نفسها ومطابقة للواقع؛ وللحقائق الغيبية واقع خارجي تماماً كالحقائق الطبيعية»[3]. وعلى ما يدو فإن مُغنية بدأ بداية

---

(1) المصدر نفسه، ص 25.

(2) المصدر نفسه، ص 27.

(3) مُغنية، محمد جواد: **الآخرة والعقل**، ص 41.

يَغلُبُ عليها الطابع الاجتماعي والنفسي، بتقسيم الناس إلى طوائف وتحليل ما يدُور في أفكارهم واتجاهاتهم من مواقف، إلا أنه على امتداد كامل الكتاب، لم يبرز الجانب الاجتماعي للمسألة المتعلقة بالآخرة. وعلى ما يبدو فإن الموضوع نفسه هو الذي فرض عليه ذلك؛ لأنه يتعلق بعالم آخر وليس عالمنا كذلك دفعه إليه تضخَّم الجهاز الاستدلالي المعرفي العقلي والأصولي لدى علماء الدين.

3 ـ المحور الثالث:

أما الأُطر العملية على مستوى الممارسة فلا تخرج عن أُطر عبادية ومعاملاتية. الأولى منها تأسيسية والثانية إمضائية. إلاّ أنَّ مُفرداتها تدور على الصلاة والصوم والطهارة على مستوى السلوك، ومستوى العلاقة الفردية بالله، وكذلك فإنَّ لها بُعداً اجتماعياً آخر يتمثل في الزكاة والخُمس والحج، والمفردات التي تستند إلى الجوانب الاجتماعية كصلاة الجمعة والعيدين.

ولو تجاوزنا الأُطر العبادية للأطر المعاملاتية الأخرى، نجد أن مفردات التداول الخطابي لدى العلماء تدور على: الزواج والمحرمات الضابطة للتكاثر الاجتماعي والشروط الواجبة في اختيار الزوج للآخر، وما يترتّب عليها من النفقة، عدا عن نفقة الأقرباء، والطلاق والوصية، وما ينجم عن تلك العلاقة من مواريث وعلاقة ذلك بالأب والأم والأولاد والإخوة والأخوات والأعمام... إلخ.

ولقد استخدم مُغنية المنهج المقارن والمنهج الاستقرائي «فإنَّ استقراء الأقوال لفقهاء كل مذهب على حِدَة، ثم جمع أقوال المذاهب

وتوضيحها ومقارنتها يحتاج إلى صبر وجَلد، هذا إلى أنها صناعة، وبخاصة، مستقلة بنفسها»[1].

خامساً ـ تأثير الأطر الشرعية للمعرفة عند مُغنية (قسم العبادات والمعاملات):

أ ـ إنَّ المتتبع لمفردات التداول الخطابي عند مُغنية، وبخاصة في العبادات وما يتعلق بها من علاقات اجتماعية، كصلاة المرأة بجانب الرجل، وقضايا اللباس، وقضايا التبرج والزينة، وصوت المرأة والمحارم، وتحديد الاتجاه من خلال القِبلة، وتعيين المواقيت، والطهارة، وتعدُّد الأمكنة وتعدد الأحكام في هكذا وقائع. أفادت مُغنية كثيراً على جبهتين: الأولى في وظيفته، فالعلاقة وطيدة بين القاضي والمُدَّعى عليه، فيدخل فيها النيّة، والقراءة والتشهد والشهادة والإشهاد. وشروط صلاة الجمعة والخُطبتين، وصلاة العيد وشروطها، وصلاة الخسوف والكسوف التي تصحُّ عند الكل جماعة وفُرادى. وصلاة الاستسقاء وصلاة الجماعة، التي من ضمن شروطها العَدد، فأقل من تنعقد فيه الجماعة في غير صلاة الجمعة إثْنان أحدهما الإمام، وعدم تقدُّم المأموم عن الإمام إذ حتى في السفر الجماعي لا بد من قيادة لأحدهما على الآخرين.

وتتجاوز العبادة البُعد الفردي، لتحقيق علائق اجتماعية، فالزكاة مثلاً، لا تصرف إلا على أصناف من المستحقين، كالفقراء، والمساكين، والعاملين (السُّعاة) والمُؤلفة قلوبهم، وفي الرقاب (الأرقاء) والغارمين

---

(1) مُغنية، محمد جواد: **الأحوال الشخصية**، ط1، دار العلم للملايين، 1964 ص 6.

(المدينون في غير معصية) وفي سبيل الله (للغزاة ـ عمارة المساجد ـ المستشفيات ـ مدارس وجميع المصالح العامة) وابن السبيل.

وإذا كانت الزكاة تُحقق تماسكاً في العلاقات الاجتماعية، والخُمس يتماس مع الزكاة، إلاَّ أنَّ مجاله اقتصادي، فهو أيضاً ﴿وَٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّمَا غَنِمۡتُم مِّن شَيۡءٖ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُۥ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي ٱلۡقُرۡبَىٰ وَٱلۡيَتَٰمَىٰ وَٱلۡمَسَٰكِينِ وَٱبۡنِ ٱلسَّبِيلِ﴾[1]. وتعدَّدت مصارفها إلى خمسة أسهم: سهم للرسول: ويصرف على مصالح المسلمين، وواحد يُعطى لذوي القربى، والثلاثة الباقية تُنفق على اليتامى والمساكين وابن السبيل.

ونستطيه أن نوسع من هذه الدوائر، إلى الحج وما يترتب عليه من نُسك ومشاعر، فهي في أغلبها جماعية مُوحِّدة للمواقف (رمي الجمرات على إبليس، الوقوف على عرفة).

ب ـ إذا كان من خصائص الإسلام التداخل في العلاقات بين ما هو فردي وما هو اجتماعي، فقسم المعاملات، أكثر وضعية واجتماعية من أحكام العبادات، لذا يُطلق عليها الفقهاء الأحكام الإمضائية أي التي أمضاها الشارع، إلا في أحكام محرمة قليلة جداً، كالربا، والخمر، والميسر، وزواج الأبناء من الأمهات... إلخ. فالزواج وما يشتمل عليه من علائق، وشروط، وشهود، وعقود، وتداخل اجتماعي، وعلاقات بين مختلف العائلات، من الأمور التي يحضُّ عليها الدين.

وما الموانع والمُحرمات، إلا ضوابط وأُطر تنظيمية للحفاظ على الهياكل الاجتماعية: «والموانع قسمان: نسبٌ وسبب، الأول: سبعة

(1) سورة الأنفال، آية 41.

أصناف، وتقتضي التحريم المُؤبد، والثاني: عشرة، منها ما يوجب التحريم المؤبد، وبعضها التحريم المُؤقت»[1]. وما يترتب عليها من ولايات، وكفاءة ونسب، وقرابة، وحضانة، والنَّفقة التي تصل الأقارب. حتى أنَّ الطلاق له بُعد إيجابي، في الخلافات التي تقع في العلاقات الزوجية، وكذلك الوصية لمرحلة ما بعد الموت بطريق التبرُّع للمُوصى بهم، عدا أحكام التَّركة، التي من موانعها اختلاف الدين، والمُرتد، وأهل الملل، والغُلاة، ومنكر الضرورة، والقتل. وللوقف في الإسلام دور اجتماعي بتمليك العين، أو منفعتها على الموقوف عليه، بدءاً من الوليد، شريطة أن يكون أهلاً للتملك، فلا يجوز الوقف على حيوان، ولا يكون في معصية. وللحجر أيضاً بُعد اجتماعي، فهو بمعنى المنع، وشرعاً بمعنى منع الإنسان من التصرف في أمواله، كلها أو بعضها وأسبابه التي نتكلم عليها هنا أربعة: «الجنون والصِّغر والسَّفه والإفلاس»[2]. وذلك للحفاظ على أموال المسلمين.

سادساً ـ تأثير الأُطر الشرعيّة في المعرفة الاجتماعية عند مُغنية:

بعد الانتهاء من تناول بعض الأحكام الفقهيَّة، كأُطر شرعية، أثَّرت في المعرفة عند مُغنية، وانعكست تالياً على الظواهر والعلاقات والمناسبات والمشكلات كأطر اجتماعية، فقد حظيتْ العلوم الإنسانية عنده بمكانة رفيعة: «فعِلْم الاجتماع يتناول الحياة الاجتماعية وما تخضع له من قوانين»[3]. وقد حدّد موقفه منها بربطها بالقيم الأخلاقية، على

(1) مُغنية، محمد جواد: **الفقه على المذاهب الخمسة**، ص 307.

(2) المصدر نفسه، ص 629.

(3) مُغنية، محمد جواد: **مذاهب ومصطلحات**، ص 117.

نقيض «بعض الفئات المعاصرة التي قالت: يجب أن تتحرَّر العلوم الإنسانية من النظريات الفلسفية، وتخضع للحس والتجربة، تماماً كالعلوم الطبيعية»[1]. وهذا القول بطبيعته يُزعج عالم الدين، إلا أنه لم يصدر حكماً بِحلِّيته أو حُرمته كعالم تقليدي، بل يتناول المسألة في سياقها المنهجي. «وهذا القول على عمومه وإطلاقه بعيد عن الصواب، لأن طبيعة العلم هي التي تُحدد طبيعة المنهج الملائم لبحثه ودراسته. قال «راسل»: ليست النتائج التي تنتهي إليها الفلسفة بالمختلفة من حيث الأساس، عن النتائج التي يصل إليها العلم»[2].

من هنا جاءت مفردات التداول الخطابي عند مُغنية، في المحور الثاني عشر من القضايا الاجتماعية، كما يلي: (الدين والإنسان، وظيفة الإنسان في الكون، حول العلوم الإنسانية، الشريعة الحق والتحدي بالنفس والأهل، العدالة الاجتماعية). لتشكل رؤيته للإنسان، وبلهجة الخطيب المنبري، يوجه نداءه: «إلزموا السَّواد الأعظم»، وثمة مفردات أخرى، كالشباب، المرأة في تراثنا، الرجل الطيب، البتول رمز للمرأة، كما يتناول علاقات اجتماعية كالنَّسب والحياة الاجتماعية، الزواج الدائم، الزواج المُنقطع، الحياة الزوجية، التآخي، هل الزوجة شريكة الحياة.

أما المناسبات كظواهر احتفالية واجتماعية، فقد تناولها في كتاباته كالحج، والصوم، استقبال شهر رمضان، من وحي المولد الشريف، لمن العيد، عيدٌ بأية حال. وعرَّج على معالجة بعض المشكلات

---

(1) المصدر نفسه، ص 118.

(2) المصدر نفسه.

الاجتماعية، ليس من موقعه كعالم دين فقط، وإنَّما أيضاً كقاضٍ، فأثرتُ النَّزعة المهنية في بعض هذه المشكلات كالفصل في: الخصومات، مصدر الجريمة، المصائب والأحزان، وفي نزول البلاء، وبدعة التعصب، والبينة الشرعية في فصل الخصومات.

ولا يفوته أيضاً أن يتناول بعض القضايا الاجتماعية كقُدسية العمل في الإسلام، والضمان في التشريع الإسلامي، والحرية، والمهاجرين، والسعادة، وأبناء المظلوم، وزوجة الفلاح، كما كتب مقالات عديدة في المؤسسات الاجتماعية كمساجدنا، المجلس وحقوق الطائفة، المجالس الحسينية، وأعضاء جمعية المقاصد، ومشروع فيلم، والترفيه، وصيد اللهو، والمسليات، وعنوان أغنية جديدة.

إلا أنَّ هذه الظواهر، كُتبت بأسلوب مقالي، وتناثرت في مؤلفاته العديدة، وهي مقالات يغلب عليها حِسُّ عالم الدين الفقيه، الذي يعالج الظواهر الاجتماعية.

ففي معرض حديثه عن العلاقات الاجتماعية تناول الحياة الزوجية، وأنحى باللائمة على أرباب الأقلام الذين «انصرفوا إلى الحديث عن حقوق المرأة في الإسلام وأطالوا الكلام حتى في المُسالمات الملموسة جيلاً بعد جيل»[1]. وقد تناول معالجة شؤون الحياة الزوجية، بالتدليل على أحاديث النساء، كحُب النساء من الإيمان، وحُب الرجال كذلك، ونداء الجنس، وإن المرأة قلادة، وجمال الخَلْق، وشروط الزوجة الصالحة، وجمال الخُلُق. وعالج بعض المشاكل كالزواج والفقر، وزواج الأقرباء، والسُّفور، والبغاء، والماشطة التي تشترط الأجرة.

---

(1) مُغنية، محمد جواد: نفحات محمدية، ص 81.

أما عن حقوق المرأة، فهو يرى أنها متبادلة وللتدليل على ذلك يستشهد بأحاديث «خيرُكم خيرُكم لنسائه وأنا خيرُكم لنسائي»[1]. «فإنَّ حقوق الزوجين متبادلة بينهما، ومن حقها عليه أن يُشبع بطنها ويكسو جنبها ويكُفَّ الأذى عنها، حتى هذه النفقة تسقُط إن هي أساءت وتمرَّدت»[2]. وعند تفسيره للعِشْرة بالمعروف يقول: «لا تفسير لهذا الوفاق والوئام بين القوانين الوضعية وتعاليم الإسلام إلا أنَّ دين الإسلام هو دين الحياة. . . وكل دين أو مذهب أو مبدإ، لا يعكس الحياة العملية فما هو بشيء، لأنَّ الحياة هي التي تستدعي وجود الأديان والمذاهب، وليست الأديان والمذاهب تخلقُ الحياة وتُوجدها»[3].

أما حول العمل الاجتماعي، فهو يرى أن الجُهد والعمل، من الغايات الأساسية للإنسان المؤمن «لأنه لا يعترف بالمادية الجدلية بأن كل شيء خلقته الطبيعة صُدفة، بل يُؤمن بأن خالق الطبيعة يقول للشيء كُن فيكون»[4]. ويرى بأن الزارعين أقرب الخلق إلى الله. ويستشهد بقول للإمام الباقر (ع): «الزارعون هم كنوز الله في أرضه»[5].

وعندما يتناول المشاكل الاجتماعية، فإنه يشخصها في الإنسان أو بيئته الاجتماعية، لكنه لا يعرض لصحَّة هذه الاتجاهات، فلكُل من النَّظرتين، أنصار وأتباع، وحُجج يتذرعون بها، ويقول: «ولستُ بصدد بيان هذه الحُجج وذكر أصحابها، وإنّما غرضي في هذا المقام أن أُبيِّن

---

(1) المصدر نفسه، ص 167.
(2) المصدر نفسه، ص 168.
(3) المصدر نفسه، ص 171.
(4) مُغنية، محمد جواد: **صفحات لوقت الفراغ**، ص 120.
(5) المصدر نفسه، ص 121.

حُكم الإسلام في النظرتين». ويواصل بطرح الإسلام، بنوعين: منها «ما يؤيد النظرية القائلة بأنَّ سبب الجريمة، يكمُن في الإنسان، ومنها ما يدلُّ بظاهره على أن الجريمة تتولّد من البيئة»[1]. ومنها «ما يستند إلى الإنسان الغني، لا إلى طبيعة الإنسان»[2].

وهو يُرجع أثر الجرائم، إلى مقدار تأثير النِّظام في وجود الجريمة وانتشارها، فإن النظام الذي يُؤمِّن العمل لكل قادر عليه، والعيش للعاجز عنه، يحدُّ من انتشار الجريمة، واتِّساعها، ويُحمِّل المُعتدي مسؤولية كبرى.

وفي تناوله لمعالجة نزول البلاء، يُحدّد آثارها الاجتماعية، فيرى أن «القوة لا تنحصر بالمال وكذلك الضعف لا ينحصر بالفقر، فمن يواجه الشدائد بالصبر وضبط النفس، والبحث عن الأسباب الموجبة لها، وعلاجها بالحكمة»[3]. وإذا كان البلاء هنا خاصاً أو يتعلق بالفرد فهو يتعلّق بالواقع الاجتماعي أيضاً، وإذا كان البلاء يزيد الفرد قوة فهو كذلك يُقوي المجتمع.

وحينما يتناول فصل الخصومات، فإنه يحدِّد المعيار أولاً، من خلال الاتفاق «على مبدإ... أن يكون هو الحُجة والحكم والفصل»[4]. ويُعمِّم هذه القاعدة على الأديان والأحزاب، «لكل دين أو حزب يدعو

---

(1) مُغنية، محمد جواد: **الإسلام مع الحياة**، ص 113.

(2) المصدر نفسه، ص 114.

(3) مُغنية، محمد جواد: **في ظلال الصحيفة السجادية**، ط4، دار التعارف للمطبوعات ـ بيروت، 1979 ص 143.

(4) مُغنية، محمد جواد: **هذه هي الوهابية**، ط1، دار العلم للملايين/ مكتبة النهضة، 1964 ص 64.

للسلم والتعاون ويناصر العلم والعدل، ويضمن الحرية والمساواة، فهو خير وأفضل من أي حزب أو دين يُثير الحروب»[1]. ويستطرد بأسلوب قضائي: إن الدعوى بمفردها لا تُقنع أحداً، فيقيسها بتلك المبادئ المتفق عليها، ويحكم بما تستدعيه من الحق والباطل. ثم يستدل بعد ذلك بردّ الخصومة إلى الله والرسول ويرفع من رُتبة العقل والشرع والمنطق وسيرة العقلاء. «وكذلك اتفقت جميع الشرائع السماوية والوضعية، على أن مجرد الخلاف في الرأي لا يستدعي العقوبة والمسؤولية، والاختلاف في الرأي مُلازم لطبائع البشر»[2].

---

(1) المصدر نفسه، 23.

(2) المصدر نفسه، 27.

الفصل السابع

مقاربات فلسفية وإقتصادية عند مغنية

يتضمن هذا الفصل وهو الأخير من الدراسة، نتيجة البحث، انطلاقاً من تعيين محلّ النزاع للموضوعات التجديدية الإصلاحية التي طرحها علاَّمتنا، إضافة إلى رؤيته للشريعة الإسلامية، ونلفت النظر بشكل أساس لتصوره للمذهب والنظام الاقتصادي الإسلامي، لنعرضه في ما بعد بشكل مقاربات مفاهيمية، لتسهيل عملية الكشف عن طبيعة النظرية بشقَّيها: المذهبي والنِّظامي، لتبيان مدى تطابقها مع الواقع عبر أربعة عوامل أساسية، بدءاً من أثر المؤسسة العلمية في الأطر المعرفية والشَّرعية عند مُغنية، إلى الدّلالات التصورية القرآنية. ثم خصائص الشريعة الإسلامية في ما يتعلق المصلحة العامة للمجتمع، وصولاً إلى التجربة التاريخية للحُكم الإسلامي، من خلال دولة الرسولﷺ في المدينة المنورة.

ثم ننتقل في نهاية المطاف، إلى التحقيق في المسائل التي عالجناها ما بين الدَّحض والإبرام، والاستدلالات الدالّة عليهما، عبر البنود الأساسية للعقيدة والشريعة الإسلامية، وفاقاً لفهم جديد ورؤية عصرية

للمشروع الإسلامي العتيد، ليأخذ المكانة البيّنة، على صعيد الإحالة، أو كتنظير مُكتمل الجوانب بانتظار القيادة الأمينة الصالحة، إضافة إلى الجماعة الواعية، لصوغ حركة تغييرية تستشرف المستقبل لبناء المجتمع المترابط والمتكامل على مستوى العالم أجمع.

تمهيد:

إنَّ المسار الذي اعتمدته منذ البدء، شجَّعني على مواصلة الدراسة، بدءاً من منهجية البحث وتطبيقها على الأطر المعرفية عند مُغنية. والتي امتدت بدورها إلى معالجة واقع المؤسسة العلمية، والمؤسسة القضائية، وعلاقة هذه الأطر بقضايا الواقع الاجتماعي المعيش، فكان أكثر إلماماً بالتنظيم الفعلي من جهة. ويرجع هذا التشجيع من جهة ثانية، إلى أن مُغنية يمتلك تصوراً لقضايا شتَّى. وهذا ما دفعني إلى أن أرسم له مخططاً بحثياً بشأن خيوط رؤاه التغييرية، للتأكد من وجود مشروع إصلاحي من عدمه، بدءاً من نظرته لـ: حضارة اليوم (باتجاهاتها الثلاثة: الاشتراكية، الرأسمالية، والإسلام). ومجالات التغيير، العادات والتقاليد الاجتماعية، آفات اجتماعية، تسوُّل، فقر، جهل، مرض، جفر، شعوذة، أساطير، عادات بالية. مروراً بأساليب التغيير باتجاهاتها: الجهاد، طرائق الإصلاح، العلم، التقليد، العقل وعدم التحجر، الشريعة، الاضرابات والمظاهرات، نصرة المظلوم وإن كان كافراً، والثورة على الظلم، وصولاً إلى الشهادة.

وقد حدَّد أيضاً قوى التغيير بدءاً من تربية الطفل مروراً بالشباب، واتحاد العلماء والنخب؛ وطالت مسائل التجديد الشريعة وأساليب الكتابة، والدعوة والإيمان. وأيضاً له رؤية في المسألة الاقتصادية: في

الإنتاج والعمل والمِلكية والتقدم الصناعي السَّلبي. وعندما قرّرت تناول المسألة الاجتماعية وطروحاتها كالإسلام والمجتمع، الفرد والجماعة والمصلحة، التكامل الاجتماعي، مصلحة الجماعة، الإسلام والمصلحة العامة. شكلت مفردات تداول الخطاب في حقلها الاجتماعي، ثراء، لاكتشاف نظرية اجتماعية إصلاحية، ودفقاً فكرياً، ما جعلني اعتقد أنّني قد أمسكتُ بعامل من عوامل التغيير، ألا وهو المذهب أو الدين أو الأيديولوجيا. عدا العوامل الأخرى، كالإمكانية الاقتصادية، المياه، التنوع السكاني، الهجرات، الحروب والثورات والصراعات، القيادات الشخصية الكارزمية، أنبياء، أئمة، مصلحين، ملهمين، وأخيراً البعثات العلمية.

على الرّغم من أهمية المذهبية وأثرها المُعتقدي، والتثويري، الخميني والدولة الإسلامية، والماركسية والثورة (فهل الثورة وقفٌ على الشيوعيين؟) إلاَّ أنَّ بداية النهاية جاءت مخيبة لآمالي، بعد أن عثرتُ على رؤيته الشمولية والثورية للبُنى الاجتماعية: «أي نظام اقتصادياً كان، أم سياسياً، أم اجتماعياً، تفرضه فئة مستثمرة، فهو مُحرَّم في نظر الإسلام. فالإسلام لا يُبيح أن تعيش الجماعات والأفراد في ظل أنظمة تضرهم ولا تنفعهم»[1].

إلا أنَّ المعاناة الحقيقية التي واجهتُها، تمثَّلت في اصطدامي بنصٍّ يرى فيه مُغنية أن الإسلام: «لا نظرية له مستقلة في المِلكيّة، وإنَّما نظره ورأيه فيها تابع للعُرف وجوداً واستمراراً. وبالتالي فلا مذهب اقتصادي للإسلام. لأنَّ الملكية هي الدعامة الأولى للأنظمة الاقتصادية، وبعد،

(1) مُغنية، محمد جواد: من ذا وذاك، ص 106.

فلا أثر في الإسلام ولا في غيره لنظام اقتصادي عالمي ومثالي كامل وثابت لا يتغير ولا يتبدل بتبديل الأوضاع والمستحدثات، أبداً لا وجود لهذا النظام لأنه يتفرَّع عن الأوضاع والمُستحدثات ويرتبط بها ارتباط الحُكم بموضوعه والفرع بأصله»[1]. وهذا ما أوقعني في اضطراب شديد في السيطرة على الموضوع، وأصبحت الرؤية الإصلاحية عند مُغنية، نهراً لا تحكمه أيّة ضفاف، ما اضطرّني إلى المراجعة المرة تِلْو الأخرى، وأنْ أعدِّل في طريقتي لتتواءم مع ما استهدفته في عنوان هذا البحث، لأنّي قد وَسَمْتُه بأنّ أطره لمعرفية جاءت أكثر تشخيصاً للتنظيم الفعلي للخبرة. إلاَّ أنَّ أطره المعرفية هذه المرَّة، جاءت أكثر عُزلة عن سابقتها، فإذا كشفت أطره الاجتماعية سابقاً (المؤسسة العلمية والمؤسسة القضائية) عبر موقفه الوصفي من الواقع الاجتماعي، فإن موقفه هنا جاء مُبايناً لهما. فأُطره الاجتماعية هنا وبخاصة في مرحلة التقدم والبناء الاجتماعي الذي يستلزم العقلانية، جاءت مُغتربة، ولا يقتصر الحُكم عليه وحده، من جهة، ولا أُريدُ أن أُصْدِر حكماً «دغماطيقياً» على معظم الاتجاهات الثلاثة: الليبرالية والاشتراكية والإسلامية من جهة أخرى، والتي وقعت أسيرة الاغتراب عن الواقع الاجتماعي المعيش، في ظل الجو الضاغط (الليبرالي والإسلامي) أو في ظلِّ النكبات القومية (الاتجاه الاشتراكي).

وكذلك في ظل الاتجاه الإسلامي بتياريه الشيعي والسني معاً، حيث اهتم الثاني بماضي الأنا فاخْتزل إرادته بالانكفاء على ذاته هائماً على تراثه، بينما اهتم الأول هو الآخر بماضي حُبِّ الأنا، إلاَّ أنَّه تجاوزه

---

(1) مُغنية، محمد جواد: **فلسفة الولاية**، ص 102.

بعملية إحالة لاستشراف آفاق المستقبل، وخُلاصة القول: إنَّ كليهما يحتجان بأنَّ الواقع غير إسلامي. وقد ارتكبت الاتجاهات العلمانية بجناحيها الليبرالي والاشتراكي الخطأ نفسه، الأنا والآخر، تمثُّلاً وتمثيلاً، بحجّة أن الإسلام غير واقعي. وأصبحت هذه الاتجاهات الثلاثة بمعزل عن تيارات النهضة العالمية الدافعة إلى التقدم. وإذا كُنت قد تساءلْتُ في مقدمة الدراسة عن مدى قصور الصِّيغ الإسلامية بمقارنتها مع مثيلاتها الليبرالية والقومية، على الرغم من توافر عناصر التجديد، ومرور الأمة بمنعطفات عالمية حادَّة عَصفت بالمنطقة من الخارج كما عصفت التناقضات العميقة بها من الداخل. فقد انتهيتُ من التّشخيص إلى النتيجة، التي سأعرضها لاحقاً، وهي أنه لا منهجية مشاريعية صارمة في فكر محمد جواد مُغنية.

أولاً ـ تعيين محلّ النِّزاع:

بطريقة دراماتيكية تلازُمية، عَنْونَ مُغنية مقارناً بين الشيوعية والرأسمالية اللتين، وَسَمَهُما بالفلسفية والنظامية والطبيعة على التوالي كما يلي: «الفلسفة الشيوعية ونظامها الاقتصادي»[1]. و«طبيعة الرأسمالية ونظامها»[2]. «النظام الاشتراكي»[3]. أما «الإسلام والاقتصاد»[4].

ونرى غلبة الطّابع الاختزالي عند تناوله للإسلام، كما تقدم سابقاً، وعندما تناول الإسلام والاشتراكية.

(1) مُغنية، محمد جواد: **فلسفة الولاية**، ص 90.

(2) المصدر نفسه، ص 92.

(3) المصدر نفسه، ص 93.

(4) المصدر نفسه، ص 97.

فقد رأى أن الشريعة الإسلامية عبارة عن منظومات خُلقية عامة، إلاَّ عناصر الإسلام (مصدرها قرآن وسنة)، وطبيعته ومكوناته، من إطار نظري معتقدي وضمانات أخلاقية وإطار عملي تشريعي من عبادات ومعاملات، تحتوي على الأنظمة السياسية والاقتصادية والاجتماعية، والضوابط التحريمية والقضائية، عدا منهجية الإسلام الحركية في بُعديها الاجتهادي والجهادي، كذلك عدا البُعد التنظيمي على مستوى السيرة في معناها العام والخاص، كعناصر أساسية في الإسلام تأبى ذلك النُّزوع الاختزالي والتوجيه الفكري. فإن لم يكن للإسلام مذهب، وتنظيرات تأصيلية، ونظام يُجسِّد تشريعاته على أرض الواقع، فهل يبقى رهْنَ الاحتباس في عالم الوحي والتجريدات المثالية؟ وما يهم الوقوف على تساؤلات مُغنية نفسه «هل للإسلام مذهب أو نظام اقتصادي كامل ومُفصَّل على غرار الأنظمة التي تناولت الحياة الاقتصادية إنتاجاً وتوزيعاً»[1].

واسْتنكر بين مُعترضَتين على فَرضِ وجوده، وناقش الاتجاه الذي يُؤكد أنه شكَّ في أن الإسلام وضع نظاماً مفصلاً ومُبرماً للشؤون الاقتصادية، إنتاجاً حتى الآلة والعمل، وتوزيعاً على أرحب نطاق : كيف؟. وهل يستكمل الإنسان خصال الخير إلا بهذا النظام؟

أما مناقشة الاتجاه الذي يُمثله مُغنية، فقد كتب عن نفسه «وأجاب مسلم آخر، لا يقلُّ غيْرة على الإسلام من الأوّل، وقال: إنَّ كمال الإسلام وفضله، أن يترك المجتمع في أن يختار من الأنظمة للشؤون

---

(1) المصدر نفسه، ص 98.

الاقتصادية ما هو أصلح له وأوقع، على أساس المراعاة لمبادئ الشريعة الإسلامية... وعليه فيكون للإسلام أنظمة اقتصادية لا نظام واحد»[1].

وهذا ما اضْطرّني إلى مراجعة وجهة نظر مُغنية، على جبهات واسعة من عناصر الإسلام، طالت حُقولاً بعينها، كالفقه، والسيرة، والتاريخ، علم أصول الفقه، والعقائد، للتحقيق في المسألة مُفردة مُفردة، وموضوعاً موضوعاً، مُتخذاً من مُفردات تداول الخطاب الفقهي، في الحقل الاقتصادي، المؤشرات التي من خلالها اتخذ مُغنية هذه الأحكام. فاتّضح لديَّ أن هناك تناقضات تبدو لأي مراجع أنها أساسية، لحسم النزاع بين وِجْهتيْ نظر مُختلفتين إلا أنهما متماثلتان من حيث الغاية، لا من حيث المنطلقات ما دعاني إلى أن أتتبع خيوط هذه التناقضات، بطريقتين، الأولى منها: استخدام المنهج المقارن، بين نصوص متعارضة من مقالات لموضوعات محورية عند مُغنية، بشأن المذاهب العالمية من جهة، ومن جهة أخرى، منهج تحليل الدّلالات.

1 ـ الأساس الفلسفي عند مُغنية تجاه الشريعة والمذهب والنظام

شرعتُ في البحث عن الأساس الفلسفي الذي استند إليه مُغنية، على عدم وجود نظام في الواقع، فقد ذكر أنه: «ليس التشريع بجميع أنواعه، وجود مستقل في الخارج يُلمس ويُرى، كوجُود الطبيعيات وإنَّما يوجد في عالم الإرادة والاعتبار. وبهذا أمكن فيه التبديل والتعديل حسب مُقتضيات الظروف والمصالح»[2].

(1) مُغنية، محمد جواد: **فلسفة الولاية**، ص 98.

(2) مُغنية، محمد جواد: **من ذا وذاك**، ص 100.

والجدير ذكره أن جذور عالم الإرادة والاعتبار واستقلالية الخارج، مفردات ترتدُّ إلى الفسفة الأنطولوجية، التي كانت مصدر خلاف بين فلاسفة المسلمين، فهل ترجع الأصالة إلى الوجود الخارجي؟ أم الوجود الذهني؟ ورجَّح مُعظم العلماء الرجوع فيها إلى الوجود الذهني. وأتفق مع هذه الرؤية بأن مفهوم النظام مجرد، هذا من جهة، ومن جهة أخرى، يقدم مُغنية العقل على ما عداه، دون إغفال مصادر المعرفة الأخرى كما تقدَّم. ومن جهة ثالثة، أتساءل كيف يكون هناك تعديل وتبديل في التشريع، بحسب مُقتضيات الظروف والمصالح؟ وعلى فرض إمكانية التَّبديل والتَّعديل بحسب الظروف والمصالح، فهل يعني ذلك صحة ما ذهب إليه من الاستدلال الأول كدليل دحْض؟ وهو: «إنَّ المجتمع الواحد تتبدل أوضاعه وتتغير مع الزمن، ويغدو النظام الذي كان صالحاً بالأمس غير صالح اليوم»[1].

ألا يدلُّ ذلك على التناقض، وتهافت ما ذهب إليه، لأنَّ عناصر الإسلام كلها ليست مُتغيرة؟ فأطر المعتقدات كأصول دين، ثابتة في توجُّهاتها مع كل دين نَزل. أما الشرائع، فيصرف عليها ما ذهب إليه. إذ من هنا كان نسخ الشرائع بعضها لبعض من جهة. وإذا كان الأمر كذلك، فيصح ما ذهبتُ إليه. ومما يدلِّل على تهافت الأساس الفلسفي أنَّه بقي على تقليد وُجود مذهب ونظرية ونظام في الإسلام يقول:

«وبقيتُ على تقليد هذا القول أمداً طويلاً، ثم عَدلْتُ عنه، حين تبيَّن لي أن أكثر عمومات الكتاب والسنة لم تتعرض للمعاملات إلا بطريقة

---

(1) مُغنية، محمد جواد: فلسفة الولاية، ص 98.

إجمالية عامة، بحيث لا تصلح بحال أن تكون نظاماً شاملاً ومفصلاً ولا يُستفاد منها إمضاء كل معاملة تتفق والصالح العام»[1]. ويَسْتنكر على البعض الذي يرى: «أن في الكتاب والسنة، بيان لجميع القضايا الاقتصادية وغير الاقتصادية، فأي مسألة إذا لم يرد فيها نصٌّ خاص، فبالإمكان استخراجها من النصوص العامة»[2].

ونرى عند مُغنية العدول عن التقليد الطويل الأمد تردُّداً، مع الاتفاق على أن هناك عمومات. لكنه لم يستوعبها على أنها خاصة من خصائص الشريعة الإسلامية، التي يمكن تطبيقها على مجتمعات عدَّة، وفي أزمان عدة، ـ كما سنبين في محور علاقة النظرية بالتطبيق ـ هذا من جهة. وعلى فرض أن في الكتاب والسنة بيانات لجميع القضايا الاقتصادية وغير الاقتصادية فإنها إجمالية وعامة، فهل يسوغ لعالم الدين أن يَسِمَها بعدم الصلاحية؟ إذا كان لا يستفاد منها كل إمضاء كل معاملة من جهة أخرى، وألا تتفق هذه العمومية الإجمالية مع الأنظمة الشمولية المعاصرة.

2 ـ رُؤية مُغنية للشريعة الإسلامية

إذا كان مُغنية يرى أن الشريعة الإسلامية، هي الإطار والمعيار لقوانين الدولة، وتصرفاتها، فكل ما يتَّفق وهذه الشريعة يجب تسويغُه، وعدم الطَّعن فيه. ويدلل على ذلك، بأن الإسلام: «أقرّ وأمضى من جميع أقوال الناس وعاداتهم وأنظمتهم، ما وُجد منها في عهد الرسالة وما يُوجد بعدها، ما دام لا يخرج عن القاعدة العامة... وأي نظام

---

(1) مُغنية، محمد جواد: من ذا وذاك، ص 103 ـ 104.

(2) المصدر نفسه، ص 103.

اقتصادياً كان أم سياسياً أم اجتماعياً تفرضه فئة مُستثمرة فهو مُحرَّم في نظر الإسلام»[1].

وإذا كان الإسلام قد أمضى وأقرَّ من تشريعاته، العادات والأنظمة من عهد الرسالة فكيف يُنكر مُغنية النظام حينما قال: ما وُجد منها في عهد الرسالة وما يُوجد بعدها؟ إذن هناك نظام، هذا من جهة. وما دام لا يخرج عن القاعدة العامة قَيْدٌ يُدلِّل على التحليل والتحريم لتنظيم شؤون المجتمع من جهة أخرى. ونتَّفق معه مؤخراً، على ما ذهب إليه من قسرية الفئات القائمة على سيطرة رأس المال على الحُكم لكن ليس بإطلاق.

وقد وُفِّق مُغنية، حينما بيّن أن الإسلام لا يُقر الملكية كمفهوم حقيقي، فليس لأحد منا مِلْكٌ للمواقف الجدِّية التي تواجه الإنسان، بدءاً من اسمه، مروراً بحواسه، وانتهاء بجسده ﴿وَلِلَّهِ مُلْكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾[2]. وما المِلكية التي نتداولها في عالم الثروة إلا مِلكية اسْتخلافية ﴿هُوَ ٱلَّذِى جَعَلَكُمْ خَلَٰٓئِفَ فِى ٱلْأَرْضِ﴾[3]. لذا قسَّم فلاسفة الإسلام والمسلمين المفاهيم إلى أربعة أنواع: مفاهيم اعتبارية، وهي المقصودة هنا كالزوجية والمِلكية. ومفاهيم انتزاعية، ومفاهيم وجودية، ومفاهيم حقيقية. ولستُ هنا بصدد مناقشة، إلا ما له دخْلٌ وطيد بترابط الأطر الشرعية بالأطر المعرفية والأطر الاجتماعية.

فإذا كان الإسلام قد حصر الملك كما يقول مغنية: «إنَّ المُلك

---

(1) مُغنية، محمد جواد: **نفحات محمدية**، ص 179.

(2) سورة آل عمران، آية 189.

(3) سورة فاطر، آية 39.

الحقيقي لله، وحده ولكنه سبحانه قد أباح للإنسان أن يتصرَّف في هذا المال، ويُنفقه على نفسه وأهله بالمعروف، شريطة أن يصل إليه عن طريق ما أحلَّه الله، لا طريق ما حرَّم ونهى»[1].

فإنني هنا أوجه الأسئلة الآتية: ما مقدار ما يتصرَّف فيه الإنسان؟ وما هي الحقوق الاجتماعية التي تتجاوز الأهل؟ وما المقصود بالمعروف؟ أليس المعروف هنا هو الإسلام؟ وما هي الموارد التي يحصل الإنسان عن طريقها على المال؟ وما المقصود بـ الحِلّية والحُرمة؟ أليست هذه كلها مُحدِّدات تنظيمية؟ وما النَّهي إلا ضوابط تحتاج إلى جماعات ضابطة وأخرى عاملة؟ وكيف يمكن أن تمنع الناس عن: الغش، والخداع، والنهب، والسلب، والرشوة، والربا، والاتجار بالمسكرات، والمحرمات. «فالإذن بالاستيلاء على المال محدود بحدود والإذن بالتصرف بحدود ضمن نطاق خاص»[2]. فكيف يُؤمن مُغنية تارة بالاستيلاء على عموم الأموال، بحجَّة التَّأميم؟ وتارة بإباحة الإقطاع بحجة لا ضرر ولا ضرار؟!

وإذا كان الإسلام يرفض كلاً «من الاشتراكية والرأسمالية، وكُلّ ما مِنْ شأنه أن يُواجه الصِّعاب ويحلَّ مشكلات الحياة، دون أن يَبْخس الناس أشياءهم»[3]. ألا يعتبر هذا دليلاً آخر على أن الناس مُسلَّطون على أموالهم؟ لكننا نرى أن مغنية يُريد أن يصل إلى ما أنكره من خصوصية النظام الإسلامي عن ما عَداه، بالعبارات التالية: لا اشتراكية، لأن

(1) مُغنية، محمد جواد: نفحات محمدية، ص 185.

(2) المصدر نفسه، ص 185.

(3) المصدر نفسه.

الإسلام يُقر بمبدإ المِلكية الخاصة، ولا يعترف بدكتاتورية العمال... ولا رأسمالية، لأن الإسلام لا يُقر حرية التملك بدون قيد ولا شرط»[1].

إن الشريعة الإسلامية شاملة لكل جوانب الحياة، كما يُقرر مُغنية، فقد «أَوْلَتْ عناية وبخاصة بالشؤون الاقتصادية والاجتماعية، وحرَّمت استغلال الإنسان للإنسان، وتُجرده عن الأنانية، فلأنه حجر الزاوية لدعم النظام العادل وتطبيقه، وأيّ قيمة لتشريع الأنظمة والقوانين الصالحة إذا لم تُمثل إيمان الأكثرية؟ فالنظام العادل بمفرده لا يؤدي إلى الخير، وكذلك حُسن السلوك بدون هذا النظام، إنَّ كلا منهما جزء مُتمم للآخر، وإصلاح الفرد ثمرة طيبة لهما»[2].

وإذا كان الإنسان هو حجر الزاوية لدعم النظام، فمن الأولى أن تترابط الأنظمة وتتساند في ما بينها كما أوضح مُغنية. فالأنظمة كمفردة تكرَّرت في هذه الفقرة ما لا يقلُّ عن ثلاث مرات وكلمة إيمان الأكثرية، وقيمة التشريع العادل التي تكررت ثلاث مرات أيضاً، وإصلاح الفرد والتجرد والتَّمامية بين هذه المفردات لهو خيرُ دليل على توافر الشروط اللازمة لعملية التنظير، وإقامة النظام، وبخاصة أن الشريعة الإسلامية تحتوي على قواعد عامة ذكرها الفقهاء، وترتكز على النزعة الإنسانية ونظامها الطبيعي ومن تلك «قواعد لا ضرر ولا ضرار»[3].

ونخلُص إلى أن موقف مُغنية من الشريعة الإسلامية، يرتكز على:

---

(1) المصدر نفسه، ص 92 ـ 93.

(2) مُغنية، محمد جواد: **الإسلام مع الحياة**، ص 138.

(3) المصدر نفسه، ص 180.

أ - قواعد عامة وهي (الشريعة الإسالمية) في الوقت ذاته ذات خصوصية مستقلة ومُتميزة عما عداها من الشرائع.

ب - إنها معيار لقوانين الدولة.

ج - تعدُّد آليات الاستدلال.

د - إنّ المِلكية في الإسلام اعتبارية وليست حقيقية.

3 - رؤية مُغنية لِلْمذْهب الاقتصادي في الإسلام

اخْتتم محمد جواد مُغنية بحثه عن الإسلام بشأن الشيوعية والرأسمالية بأنه: «لا مذهب اقتصادي للإسلام، لأن المِلكية هي الدَّعامة الأولى للأنظمة الاقتصادية»[1]. ولأن الملكية في الإسلام اعتبارية واسْتخلافية، أي ليست حقيقية وترتيب الأثر في المُؤثر يستلزمُ بالضرورة، عدم وجود نظام لانتفاء العلة (الإسلام) التي هي السبب المباشر للمعلول (النّظام) كما هي من وجهة نظر مُغنية: لذا كان للشيوعية فلسفة، وللرأسمالية سُوق طبيعي، وللاشتراكية أيديولوجيا. إلاَّ أنَّ هذا القول فيه خدْش. فحينما نُظرَ إلى الإسلام برؤية تجزيئية، أُفقد الإسلام العلاقة بين معتقداته ذات الأصول الثابتة، وبين شرائعه المتغيرة والمُتبدِّلة، كما أشار هو إلى ذلك، وبالتالي، لم يكن له نظرية تَسْتمدُّ تصورها العام من الإسلام وهذا مُفصل وقد تقدَّم الحديث عنه.

ومن المُمكن أن نستند إلى مفردات بين طيّات الشواهد النصيّة للتدليل على توافر عناصر المذهبيّة، كما يلي: مبادئ الإسلام، قيمة

(1) مُغنية، محمد جواد: **فلسفة الولاية**، ص 102.

التشريع، صلاحية القوانين، إيمان الأكثرية، عدالة النظام، هدف الشريعة، ارتباط الإسلام بالحياة، الاعتقاد بالشريعة، القيم والمثل العليا، التي تشكل في حقيقتها نسقاً لا على مستوى الإدعاء التنظيري، ولكن بحضور الشواهد النصيّة من القرآن والروايات والتجارب التاريخية وثراء النظريات الفقهية على مستوى المذاهب، تشكل صورة كاملة شاملة للمُنظِّر المسلم، للكشف عن حقيقة هذا المذهب. لذا ستأتي شواهد مُغنية لتناقض ما ذهب إليه، في عدم وجود مذهب.

أمثلة على الشواهد النّصيّة عند مُغنية:

«أما مبادئ الإسلام، فتهدف إلى تنظيم علاقة الفرد بالجماعة، والنهوض بحياة الجميع إلى حيث يريدون، من الحرية والكرامة والرفاهية والسلام»[1].

أما عن علاقة الإسلام بالواقع الاجتماعي فـ«الدين غير مُنفصل عن الحياة فهو أساساً لتنظيم حياتنا وأداة فعالة تنقلها من ظُلمة الجهل إلى نور العلم»[2]. تؤكد هذه النصوص ما ذهبنا إليه من وجود مذهب في عالم الإثبات، وينتظر من يُخرجه إلى عالم الثبوت والواقع.

4 ـ رُؤية مُغنية للنظام الاقتصادي في الإسلام

وضع مُغنية كلاً من العناوين الآتية: فلسفة النظام الشيوعي، طبيعة النظام الرأسمالي، النظام الاشتراكي، وعندما تناول النظام الاقتصادي في الإسلام قال: «أبداً لا وجود لهذا النظام، لأنه يتفرَّع عن الأوضاع

---

(1) مُغنية، محمد جواد: **الإسلام مع الحياة**، ص 152.

(2) المصدر نفسه، ص 47.

والمُستحدثات، ويرتبط بها ارتباط الحُكم بموضوعه، والفرع بأصله، وبعد، فلا أثر من الإسلام ولا في غيره، لنظام اقتصادي عالمي، ومثالي كامل وثابت، لا يتغيَّر ولا يتبدَّل بتبديل الأوضاع والمُستحدثات»[1].

إذا كنّا نتّفق مع مُغنية، حول رأيه في أن «الإسلام لم يَفرض على الناس نوعاً خاصاً من الزراعة والصناعة. كذلك لم يفرض عليهم نوعاً مُعيناً من أنظمة الاقتصاد»[2]. فليس معنى ذلك، انفكاك النظام عن أحكامه المتعلقة به، وما استدل به على القاعدة الأصولية، بربط الحُكم بموضوعه حيث توهم أن النظام يتفرّع عن الأوضاع والمستحدثات ولو تجاوز الثالثة من العلاقات السِّتْ في عالم التشريع، كما هي على التوالي:

أقسام العلاقات بين الأحكام الموجودة في العالم التشريعي وفي عالم الاستدلالات العقلية:

أ ـ العلاقة بين الحُكم الواحد.

ب ـ العلاقة بين حُكم وحُكم آخر.

ج ـ العلاقة بين الحُكم وموضوعه (دليل مُغنية).

د ـ العلاقة بين الحُكم ومُتعلِّقه.

هـ ـ العلاقة بين الحكم ومقدماته (ما نرمي إليه).

و ـ العلاقة بين الحُكم وأشياء أخرى، وهي المتعلقة بعالم الاستدلالات العقلية.

---

(1) مُغنية، محمد جواد: **فلسفة الولاية**، ص 102.

(2) مُغنية، محمد جواد: **نفحات محمدية**، ص 178.

فلو تجاوز الحُكم الثالث إلى العلاقة القائمة بين الحكم ومقدماته، التي يتوقف وجود الواجب عليها. ومن هذه المقدمات التي يتوقف عليها وجود المتعلق. فالتنمية الاقتصادية والاجتماعية والأمنية، التي يتوقف عليها الخُمس والزكاة والجهاد، ومجرد توافر هذه المقدمات، تدخل مباشرة في إطار موضوع الوجوب على التوالي: كالقدرة ومُطلق ما غنِمْتُمْ. وأمر الإمام وتحقُّق النِّصاب، وتتواجد هنا علاقة التلازم بين وجوب الشيء، ووجوب مقدمته. فكلما حكم الشارع بوجوب شيء، كالخُمس مثلاً، حكم عليه بوجوب مقدماته الثمانية. وهذه هي مسؤولية العقل في المقام الأول. ومن هنا كانت مسؤولية المفكر الإسلامي تنظيراً، وتأصيلاً وتقعيداً.

وننتهي إلى أن الأثر في الإسلام موجود، وأن إطلاقية الأحكام لا تُسوِّغ عدم وجود هذا النظام. أما استناد مُغنية إلى «أن كلَّ محسوس ملموس، اقتصاداً كان أم غير اقتصاد، فهو إلى التغيير والزوال لا محالة. إذن، فالنظام العالمي خيال في خيال، ومن أجل هذا وغير هذا، فوَّض الإسلام للناس التنظيم للشؤون الاقتصادية، والاحتفاظ بأُصول الشريعة وقواعدها»[1].

ونتفق مع مُغنية، أن كل محسوس مصيره إلى التَّغيير والزّوال. لكن أن يكون النظام العالمي خيالاً في خيال، فهذا ما يمكن الاختلاف معه فيه. خاصة وأنه يؤمن في أرضية المذهبية، بالحكومة العالمية والنظام الأمثل المُتيقَّن تحقُّقه. وهناك شواهد نصيّة أخرى، سنعرضها على سبيل

(1) مُغنية، محمد جواد: **فلسفة الولاية**، ص 102.

التأكيد: «النظام المثالي والعالمي مستحيل من الوجهة العملية والتطبيقية»[1]. «ليس للإسلام نظام اقتصادي خاص فرضه على أتباعه وغير أتباعه. ولو كان للإسلام نظام مُعين، لفرضه على كل ما يشمله نفود الإسلام ودولة الإسلام»[2]. ونتساءل بدورنا ماذا عن أرض السَّواد؟!

«أما القول: إن للإسلام نظاماً، وإن هذا النظام هو الديمقراطية، أو الاشتراكية، أو الرأسمالية، فاعتباط وتُحمُّل»[3]. ونتوافق مع هذا المنحى، إلا أنه يخالف قوله انه ليس للإسلام نظام، وليس معنى أن فشل النظام مرَّة، أن نستصدر حُكماً بإنكار أن يكون هناك نظام مطلق، وهذا فحوى السؤال التالي: «ماذا نصنع لو أثبتت التجارب فساد هذه الأنظمة كلها أو بعضها؟ فهل نعدل عن التفسير الأول وتفسير الإسلام بالفلسفة الجديدة ونقول يوماً بقول ويوماً بقول آخر»[4]. وما الذي يؤدي إلى فساد التجربة، وآلية الفقهاء جديرة بالتغلُّب على المشاكل أولاً بأوَّل، عدا أن الفساد سُنَّة كونية، تجري على الجميع. وفساد التجربة عند التطبيق، لا يعني فساد المبدإ الذي ارتكز عليه النظام، وهو ما يشهد به مُغنية نفسه، في أن «مبادئ الإسلام تهدف إلى تنظيم علاقة الفرد بالجماعة، والنهوض بحياة الجميع حيث يريدون الحرية والكرامة والسلام»[5].

---

(1) المصدر نفسه، ص 99.

(2) مُغنية، محمد جواد: **من ذا ذاك**، ص 104.

(3) مُغنية، محمد جواد: **نفحات محمدية**، ص 180.

(4) المصدر نفسه.

(5) مُغنية، محمد جواد: **الإسلام مع الحياة**، ص 180.

ثانياً ـ مقاربات مفاهيمية: المذهب والنظرية والنظام:

إذا صدرت أحكام تُعبر عن نزعة عقلية متطرفة، فعلينا أن نحدّد معايير للتناول، رغم أن علم المعايير criteriologie، الذي هو «قسم من أقسام المنطق الخاص بالمعايير، يسمح بعلامة ظاهرة بالتعرف إلى شيء أو مفهوم أو... على علامة خارجية أو سِمة ذاتية داخلية، تسمح بالتعرُّف إلى الحقيقة وتمييزها اليقين من الضلال»[1].

بهذا التوجيه، يُمكن تشخيص الأدوات المنهجية التي استند إليها مُغنية نفسه «والذي نفهمه نحن، أن النَّهج طريقة مُحدَّدة لبحث الموضوع المقصود، وأنه يرتبط ارتباطاً لا ينفصم عن اتجاه الباحث وثقافته وفلسفته»[2]. وبما أن المنهجية وفقاً لتعريف مُغنية، طريقة محددة مرتبطة باتجاه الباحث وثقافته وفلسفته، كل هذا، مثَّل بُعداً حقيقياً للنفاذ إلى الآليات المنهجية المعتمدة في المؤسسة العلمية للحوزة، بدءاً من: المنطق، وعلوم العربية، ودراسة الحديث، وعلم أصول الفقه، وعلوم القرآن. وكل ما له دخالة بالعناصر المشتركة لآليات الاجتهاد العلمائي، وكما حدَّد الاجتهاد: «المُراد به بوضوح واختصار المقدرة الكافية الوافية، على استخراج الحُكم الشرعي من دليله المقرر له»[3]. وهو «ينقسم إلى الاجتهاد المطلق، وهو ما يقتدر به على استنباط الأحكام الفعلية من إمارة معتبرة، أو من أصل عقلاً أو نقلاً من الموارد التي لم

---

(1) د. خليل، خليل أحمد: موسوعة لالاند الفلسفية، مجلد1 ص 237.

(2) مُغنية، محمد جواد: مذاهب ومصطلحات فلسفية، ص 228.

(3) مُغنية، محمد جواد: من ذا ذاك، ص 120.

يظفر بها والاجتهاد المُتجزئ، وهو ما نقدر به على استنباط الأحكام دون بعض»[1].

لسنا هنا، بصدد مناقشة مُغنية بشأن هذه التعريفات. فمُغنية مع الاجتهاد ومن دعاته، ومع ما يحصِّن الشريعة الإسلامية في مواجهة تحديات العصر، وهو الذي يخلق ويبدع، على أساس المصلحة في حدود المبادئ العامة. ونَتلمَّس هنا أنه يتجه بتلك الأداة العلمية، لخدمة مصلحة الإنسان ودفع المضرّة عنه، بدل الاتكال على العفوية غير المُخططة سلفاً، لتكون الآلية أجدى وأعم فائدة في الأوساط الاجتماعية المعاصرة، وكان أقرب إلى زيادة الثقة بالنصوص الدينية، ومدى مقدرتها على الإحاطة بمتطلَّبات الناس واستيعابها، ويُكرر مُغنية «إن علينا أن نُكيّف اجتهاداتنا حسب حاجاتنا وظروفنا، وعلى أساس مبادئ الإسلام العامة ومقاصد الشريعة السَّمحة المرنة، غير مُكترثين بقول من تقدَّم أو تأخَّر، ما دُمنا على بيِّنة من الشرع والعقل»[2]. وعليه نرى أن مفردات التداول الخطابي في حقل المنهجية والنظرية العامة قد أولاها مُغنية عناية مُعينة، مثل: ثقافة الباحث، فلسفته، اتجاه، منطق، علوم العربية، الدراية، أصول الفقه، علوم القرآن، المبادئ العامة، وقد تحسَّس في مواضع أخرى مواضيع اختصاصية: الاستقراء، والاستنباط، والإضافة، والأيديولوجيا والأيكولوجيا، والبرهان، والبيئة، والتجريد، والتضايف والتحول، والتلباثيا، والثيوقراطية، والجدل، والحتمية، والسبب، والعلم، والقيمة الفاضلة، واللوغوس، والمصادرة، والمقولات،

---

(1) حمود، محمد: **الفوائد البهية في شرح عقائد الإمامية**، ج1، مركز العترة الطاهرة للدراسات ـ بيروت، 1998 ص 76 ـ 77.

(2) مُغنية، محمد جواد: **من ذا ذاك**، ص 85.

والنحو المنطقي، والنسبية، والنفعية، . . . إلخ، وهي مفردات آلية منهجية، تميزت بها ثقافة وفلسفة مُغنية كعلم أصول الإثبات، وعلم أصول الفقه.

ونتساءل عن الأسباب التي دعت مُغنية إلى نفي المذهب والنظرية والنظام عن الشريعة الإسلامية، وما هي المباني والقواعد الأصولية التي اعتمدها وارتكز عليها في ما ذهب إليه؟ وكيف له ذلك وثقافته وفلسفته مذهبية في الأساس؟ وما هي العوامل والأسباب التي دفعته إلى هكذا أحكام؟ هل لكونه قاضياً تعوَّد أن يصدر أحكاماً؟ فالقضاء نظام من الأساس، أم لكونه شيعي الاتجاه؟ ألا يُعدُّ التشيع مذهباً دينياً؟ وإن كان لكونه عالماً، فقد مكَّنته الحوزة من تملُّك آليات التنظير، وبالرغم من ذلك تكمُن دقته عندما ربط بين: الآليات الاجتهادية، ومصلحة المجتمع، وحاجاتنا وظروفنا، وتحديات العصر، لدفع المضرة.

لذا نَنْدَفع باتجاه تسليط الأضواء على آلية علم أصول الفقه. لنسأل على لسان مُغنية، ما هي طرائق المعرفة إلى الحقائق الأصولية. . .؟ والجواب: الرجوع إلى كتب أصول الفقه، والنّظر إلى الأدلة والوسائل التي اعتمد عليها علماء هذا الفن، لإثبات حقائقه، حيث ويعتمدون على الكتاب، والسنة المتواترة، وخبر الواحد، والعقل، والإجماع، وأصل العُرف، وقول اللغوي، وبناء العقلاء، وسيرة المسلمين الملتزمين. فإذا كانت هذه الوسائل التِّسع، هي طرائق المعرفة إلى الحقائق الأصولية، فلا يعدم المفكر الإسلامي، بالاستناد إلى تشخيص المذهب والنظرية والنظام؟ من الوصول إلى المعرفة خاصة وهو يمتلك وسائل مثل: أدوات الكشف في البيان، وطرائق المعرفة إلى الوضع، عدا مباحث

الصحيح والأعم، والمشتق، والأمر، والتعبدي والتوصلي، والواجب المُعين، والمخيّر، والعين والكفاية، ووقت الواجب، ونسخ الوجوب، وتكرار الأمر، والأجزاء في حكمه الواقعي والظاهري، ومقدمة الواجب، والضد، والنهي، واجتماعه مع الأمر، وأثر النهي في العبادات والمعاملات، والمنطوق والمفهوم كمفهوم الشرط والوصف والغاية والحصر والعدد واللقب، والعام والخاص، والنسخ والتخصيص، والمطلق والمقيّد، والمجمل والمُبين، والقطع، والظن والإجماع، وخبر الواحد والشك، عدا الأصول العملية من البراءة، والتمييز، والاستصحاب، والاحتياط عدا الفرق في الأحكام الوضعية والتكليفية، ومباحث التعادل والتراجيح في الفقه الأصولي والشيعي. وعلى الرغم من أن مُغنية، عَنْون كتابه بـ**علم أصول الفقه في ثوبه الجديد**، إلا أنه لم يخرج عن علم أصول الفقه في ثوبه القديم، الذي لا «يلتقي مع حركة التطوير لعلم الأصول، من خلال الاستفادة من العلوم المختلفة، قديمها وحديثها. فالفلسفة وعلم القانون وعلم النفس ومن خلال محاولة التجديد على مستوى المنهجية، وعلى مستوى النظرات الكُبروية استمداداً من كلمات الأعلام قدَّمها من عدة حقول»[1].

ونرى أن هذه المقدمة الأولية، المُفسرة لإنكار المذهب والنظرية والنظام في الشريعة الإسلامية، ليس من حقل الاقتصاد فقط، بل امتدَّ ليشمل بُنى الأنظمة الأخرى من سياسية واجتماعية، والتي كُنَّا ننوي السير في موضوعها. إلاَّ أنَّ هذا الإنكار، أدى إلى أن نُغير من غاية البحث

(1) السيد السيستاني، علي الحسيني: **الرافد في علم الأصول**، ط1، دار المؤرخ العربي - بيروت، 1994 ص 18.

الموضوع، لضرورات فرضها حقل التداول الخطابي عند مُغنية. لأنه لم يُحدد بشكل مباشر، موقفه من المذهب والنظرية والنظام الاجتماعي، بل انصبّ حُكمه واستدلالاته على المذهب والنظرية والنظام الاقتصادي. ولا يعني أن تغيّر الحقل هو تغير في الموقف، لأن ما ينسحب على نظام واحد، ينعكس سلباً أو إيجاباً على باقي الأنظمة. فما بال تعميم الحُكم على المذهب والنظرية والنظام؟ فالحقل الاجتماعي، الذي رسمناه كما تقدم، يستلزم من الأصولي إعادة النظر في الأبواب المتعلقة به «لقد طرحنا عند بحثنا بشأن بناء العقلاء وسيرة المُتشرعة، عدة نظريات مهمة في هذا المجال، كالتفريق بين العادات والأعراف والتقاليد، وبيان أقسام العرف، والمناشئ النفسيّة والاجتماعية لبناء العقلاء وارتكاز الفهم، وبيان الفرق بين رجوع الأصولي ببناء العقلاء، للاستدلال به، وبين رجوع الفقيه إلى العُرف، من أجل تشخيص الموضوع»[1].

ومن جهة ما ورد في كل من أبواب المُجمل والمُبين، القَطْع والظَّن والشك والتي راعت «الاتجاه النفسي للمُكلَّف حين التفاته إلى الحكم الشرعي، إما القطع بالحكم، أو الظن به، أو الشك به، فكان المنهج في تبويب علم الأصول منظماً على طبق ذلك. وقد اعترض على المنهج المذكور باعتراضين، الأول: أن التصنيف... أغفل كثيراً من المباحث الحيوية، ذات الربط المباشر بالجانب العملي لدى الفقيه. والثاني: أن هذه الإحالات النفسية الثلاث، لا علاقة لها بالحُكم الشرعي ولا بالطرق المُؤدية له [هكذا] فلا وجه لجعل التصنيف الأصولي دائراً مدارها»[2]. وسوف

(1) المصدر نفسه، ص 21 ـ 22.
(2) السيد السيستاني، علي الحسيني: **الرائد في علم الأصول**، ص 33 ـ 34.

نعرض لمناقشة المباني الاستدلالية عند مُغنية للتحقيق في الإيرادات، التي أنكر فيها وجود مذهب ونظرية ونظام اقتصادي في الإسلام. لذا كان من الضروري أن نعرض أولاً لكشف حقل الآليات الاجتهادية، وعلاقتها باستنباط الحكم الشرعي لفعل المكلف الفرد، وكشف التلازم بين الأداة والمصالح الاجتماعية الأخرى. ونستهدف من هذا المحور:

1 ـ الكشف عن طبيعة النَّظرية:

إن النظرية هي «إنشاء تنظيري للعقل، يربط النتائج بالمبادئ ـ أو ـ موضوعاً لمعرفة متجردة مستقلة عن تطبيقاتها... ـ لو لشكل الحق المحْض، ـ والخير المثالي، المتميزين من الواجبات والفرائض... ـ أو ـ ما يكون موضوعاً لتصور منهجي منظم نسقي ـ أو ـ إنشاء فرضي، رأي عالم أو فيلسوف من مسألة خلافية... ـ أو ـ توليف عام، يأخذ على كاهله تفسير عدد كبير من الوقائع ومسلّم به. وإذا اعتبرت نظرية ما على أنها كاملة، وجرى التوقُّف عن التحقق منها بالاختبار العلمي، أصبحت مذهباً»[1]. و

ما أن المسألة خلافية بين عالمين، أحدهما (وهو الشهيد الصدر) الذي يدافع عن وجود نظام في الإسلام «لا شك في أن الإسلام قد وضع نظاماً مفصلاً ومُبرماً للشؤون الاقتصادية إنتاجاً... وتوزيعاً على أرحب نطاق»[2].

وبين عالِم آخر، (وهو مُغنية) يرى أنه «لا نظرية مُستقلة في

---

(1) د. خليل، خليل أحمد: **موسوعة لالاند الفلسفية**، مجلد3 ص 1454 ـ 1455.

(2) مُغنية، محمد جواد: **فلسفة الولاية**، ص 98.

المِلكية... لا مذهب اقتصادي للإسلام... أبداً لا وجود لهذا النظام»[1].

فقد جاء التشخيص هنا على تعريفات النظرية أعلاه، موضوع المسألة على أنها خِلافية من جهة، وتتعلّق بمصادر إلهية مُجردة، إلا أنها غير مستقلة عن عالم الوقائع ﴿كَمَآءٍ أَنزَلْنَٰهُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ فَٱخْتَلَطَ بِهِۦ نَبَاتُ ٱلْأَرْضِ﴾[2]. من جهة ثانية. وأما ما قام به العالِم الأول، الذي يؤكد النظام المُفصّل، والذي أخذ على عاتقه تفسير مفردات خطاب الشارع، في المطوّلات والمختصرات والرسائل الفقهية، في حقل الاقتصاد الإسلامي، بعد أن حدَّد الهيكل العام، من خلال مبادئ المِلكية والحرية والعدالة الاجتماعية؛ مستعرضاً نظرية توزيع ما قبل الإنتاج، على مستوى الأحكام المتعلقة بالأرض، والمياه الطبيعية، وعلى مستوى النظرية في جانبيها السلبي والإيجابي. وفضلاً عن ذلك، قام باختبار يتعلق بتقويم العمل في النظرية، ثم عرضَ نظرية توزيع ما بعد الإنتاج، مستخدماً المنهج المقارن بين النظرية الإسلامية والنظرية الماركسية، ومُقارنتها بالرأسمالية. إلى أن وصل إلى نظرية الإنتاج ومسؤولية الدولة في الاقتصاد الإسلامي. ولسنا هنا بصدد الكشف عن ملامح النظرية، إلا بما له دَخْل وطيد في الخلاف، بين كل من محمد باقر الصدر الذي يُؤيد وجود نظرية ومذهب ونظام، ومُغنية الذي أنكر مثل هذا التوجه. وهنا نتساءل: هل نحن بحاجة إلى نظرية؟ وهل هناك علاقة بين مشكلات أُمّة في مرحلة الاستقلال والبناء الاجتماعي التي

---

(1) المصدر نفسه، ص 102.

(2) سورة الكهف، آية 45.

تستلزم وجود هكذا نظرية؟ وما هي الخصائص التي تُميز نظرية عن غيرها؟ وما هي العناصر التي تستند إلى النظرية، كالبديهيات والمُسالمات والمبادئ والحقائق التفسيرية والأطر المنهجية، ومن ثم البناء النظري والجهاز الاستدلالي والبرهان على صحتها؟ وما هي الطرائق التي بواسطتها نُساهم في تشكيل البناء النظري؟ وهل الإسلام حقاً هو روح النظرية الاشتراكية، وجوهر المنهج لا النهج؟ على ما يبدو إن هناك تناقضاً وتذبذباً واضحين، بل فوضى. والمتأمل في المفردات التالية يدرك مباشرة خَطَلْ الإدعاء بعدم وجود نظرية بدءاً من الشعور النفسي لعالم الاعتبارات العقلية، مروراً بعالم الإرادة مترجمة على مستوى التقليد. ولأن مُغنية وجد نفسه في عالم مُضطرب، رجّح الفوضى فيه على تنظيم الساسة والسياسة، «فإذا كانت النظرية هي محاولة تفسير خبراتنا اليومية في الحياة، وفقاً لشيء»[1]. فكيف يُرجِّح مُغنية الفوضى على النظام «إنّي أرجِّح الفوضى على تنظيم الساسة والسياسة، وأفضل أنا وكلُّ عاقل التقاليد النَّجفية بِعلاتها، على تدخل خارج عن الدين وأهله». وهذا يعكس تأثيرات المؤسسة العلمية في الأطر المعرفية عند محمد جواد مُغنية، من جهة ما يتردَّد في أوساط الحوزويين أنفسهم: نظامنا في اللاَّنظام، وهذا القول له مبررات سياسية أكثر منها تنظيرية. إلاَّ أنَّ على الدارس أن يكشف هكذا علائق، ويكشف أيضاً عن أي تناقض في فكر الظاهرة المبحوثة. وبقي علينا أن نشير إلى بعض الملاحظات التي تؤدي إلى الوقوع في شَرك النظرية، كما حدَّدها آيان كريب «فالشَّرك الأول يسبق النظرية ذاتها... وهو

---

(1) كريب، آيان: ترجمة، علوم محمد حسين، **النظرية الاجتماعية**، ص 26 عدد 244، سلسلة **عالم المعرفة**، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ـ الكويت.

شَرك الاجتماع الأمبرقي يبقى ذاته، وفيه يتحول البحث الاجتماعي إلى مجرد عملية لجمع البيانات»[1]. وقد عدَّد أشراكاً منها:

- شَرك الأُحجية، Puzzle Trap.
- شَرك الألغاز الصَّعبة، Difficult Puzzles' Trap.
- شَرَك المنطق، Brian Teaser.
- وأخيراً، شَرك الوصف، Description Trap.

إنَّ العالِم ذاته، كثيراً ما لا يكون منطقياً أو هو منطقي بصورة أخرى، مختلفة عن النظرية، لذا نرجّح التناول الأول كما يلي:

- إنه استطاع أن يُكيّف آلية الاجتهاد الأصولي في تناول قضايا اقتصادية على المستوى التنظيري والبحثي.
- استطاع أن ينفذ إلى جوهر المسألة الاجتماعية، مما سهَّل له الطريق لتناول المسائل الاقتصادية والسياسية.
- مفاهيمه عن المِلكية، والربح، والمال، أكثر تحديداً من مفاهيم مُغنية.
- استند إلى منهجية علمية في البحث، منها الاستقرائي والاستدلالي، ومنطق الاحتمالات والمنهج المُقارن، في معظم بحوثه واستدلالاته.
- إنه يعتبر من أدق المفكرين الإسلاميين المعاصرين، على مستوى

---

(1) كريب، آيان: علوم محمد حسين، النظرية الاجتماعية، ص 32.

المفاهيم والمصطلحات. فهو يرى أن «أرضية المجتمع الإسلامي ومذهبه الاجتماعي يتكونان من العناصر الآتية:

أ - **العقيدة، وهي القاعدة المركزية في التفكير الإسلامي، التي تُحدِّد** نظرة المسلم الرئيسة إلى الكون بصورة عامة.

ب - المفاهيم التي تعكس وجهة نظر الإسلام في تفسير الأشياء، في ضوء النظرة العامة التي تبلورها العقيدة.

ج - العواطف والأحاسيس التي يتبنَّى الإسلام بثَّها وتنميتها... **وتُحدِّد اتجاهه العاطفي**[1].

2 ـ المذهب: الكشف عن طبيعة المذهب

نتساءل هنا عن الحُكم الذي أصدره مُغنية وهو، أنْ لا مذهب في الإسلام. فمن أين استند على هكذا حُكم؟ هل امتلك مبررات شرعية من آلية اجتهادية، أو حكم شرعي؟ أو أنه صدر عن مرجعية مذهبية حَجبتْ عنه أية مذهبية سواها لأنه وقع تحت تأثير معالمها المعتقدية، ما أفقده القدرة على تجاوز مؤثراتها لعالم أرْحَبْ. وما هي عناصره التي يشتمل عليها؟ وهل المذهب قاصر على ما يُفرزه المجال العقلي والأيديولوجي؟ أم أنه في الأساس شكل من أشكال الأطر المدينية؟ بل يتجاوز ذلك لنصل به إلى عُمق الأسطورة نفسها. إذن، لكل مجال أسطورته الخاصة التي تبدأ: من فلسفة العلم، خلق الإنسان منذ آلاف السِّنين، تفسير بعض الظواهر الفلكية التي تحتاج إلى ملايين السِّنين

---

(1) الصدر، محمد باقر: **اقتصادنا**، ص 270.

الضوئية، أو وجود كائنات في عوالم أخرى لم يتم التحقق من صحتها بعد ترك التحقق للخيال العلمي.

وما يراه اللاَّديني، في مجال الظواهر الكونية من أنها مجموعة من الأساطير، لمجرد أنها قضايا غيْبية عن حواسه، فيرى الجنة/ والنار، والمُقدس، والملائكة، من الأسطورة.

وكذلك الديني الذي يرى معتقدات الأولين أنها أسطورة، هو على النَّقيض من الثاني. وأما المجال الفلسفي، فلا يعدمُ، أيضاً، التهمة نفسها، بدءاً من أساطير الشرق والفلسفة اليونانية، وأساطير الرومان من وجهة نظر العقلانية المتطورة. فالعقل الإنساني تتَّسع آفاقه باستمرار. من هنا كانت المذهبية عَنصراً سلبياً، حينما استخدمت في مجال الدعوة والأدْلَجة من قبيل المزايدة. أما المُراد بالمذهب فـ: «هو الاعتقاد أو إظهاره بالخبر والدعوى، والنُّصرة والدلالة. فمتى ما تناولنا المذاهب التناول الواحد كان لا بُدَّ من أحد الاعتقادين من أن يكون جهلاً، وفي أحد الخبرين في أن يكون كذباً. فالحق لا يكون إلا في أحدهما»[1]. وبناء على هذا التعريف، يتَّضح أن فيه جَنْبة اعتقادية تستلزم الإظهار والنُّصرة والحُكم. فالاعتقاد يمثل من وجهة نظرنا، المفاهيم والتصورات الإلهية، أو الرؤية الكُلية الشاملة تجاه الله والإنسان والكون، والتي يُمكن استخلاصها من مُفردة الإيمان والعمل والعقيدة والتشريع، وبِلُغة الأيديولوجيا النظرية والتطبيق أو الفكر والممارسة. أو ما عُرف في الفكر الإسلامي، بالفقه الأكبر والفقه الأصغر.

---

(1) د. دغيم، سميح: **موسوعة مصطلحات علم الكلام الإسلامي**، ط1، مكتبة لبنان، ناشرون ـ بيروت، لبنان، 1988، ص 1207.

وبناءً على هذا، يلزم لكل معتقد أو أيديولوجيا، جهاز دعوي تبليغي أو إعلامي حزبي، لنشر دعوته أو أطروحته، التي غالباً ما تجمع بين طيَّاتها بُعدين: أحدهما علمي، يخضع للظواهر نفسها التي يتناولها حَقْلها، وآخر دُغماطيقي يعبر عن مناخات الثقافة السائدة، وعناصر التراث الاجتماعي من لغة ودين وعادات وتقاليد وأعراف ونُظم وعمران ورموز تشكَّلت عبر مراحل زمنية مُعقدة، كتعقيد الجينات الوراثية، لكن في مجرى تيارات اجتماعية بعينها تختلط فيها الحقيقة بالمتوهَّمات، ويحمل نَهْرها رواسب التاريخ وتُواصل الحضارات فتشكل خطاً واتجاهاً عبَّر عنه الإمام علي (ع) «**رَحِمَ الله امْرأ عرف من أَين وفي أَين وإلى أَين**»[1].

فالمنطلقات هنا هي المعتقدات، وإظهارها هو الأساليب سواء كانت خبراً أو دعوة، والنُّصرة هي الوسائل الاستدلالية أو المسألة الثورية، والاعتقاد بها هو الهدف والغرض والغاية، وتطور الفكر البشري وأدواته الاجتهادية، هما الحاكم على صحة ادِّعاءت العقائد أو خطئها. والجهاز الاستدلالي المعرفي هو الكفيل بكشف ما فيها من علمية أو جهل، ومن ثمَّ يُمكن الحُكم عليها بالصِّدق أو الكذب.

ونتساءل هنا ألا يُعتبر المذهب خاصيَّة مرافقة لكل دعوة دينية كانت أو أيديولوجية؟ وإذا كنا نتَّفق مع مُغنية، في مقارناته حول الفلسفة الشّيوعية ونظامها الاقتصادي، وطبيعة الرأسمالية ونظامها، لكننا لا نتَّفق معه بأن الإسلام ليس له مذهب اقتصادي ولا نتفق معه أيضاً في اختزال

---

(1) حديث للإمام علي(ع). ألنظر: صدر المتألهين: **مفاتيح الغيب**، مفتاح 2، مؤسسة مطالعات فرهنجي ـ طهران، 1363هـ، ص50.

الدين إلى مبادئ إسلامية، وما قيمة هذه المبادئ التي تُمثل إيمان الأكثرية؟ فإذا اتفقنا مع مُغنية، في أن مبادئ الإسلام تهدف إلى تنظيم علاقة الفرد بالجماعة، فكيف لهكذا تنظيم ألاَّ يكون له نظرية ومذهب ونظام يُبلورُهما على أرض الواقع؟ من هنا كان تدليل الشهيد الصدر على مذهبية الاقتصاد الإسلامي، الذي تُميّزه «صفتان أساسيتان تُشعَّان في مختلف خطوطه وهما:

1 ـ الواقعية في غايته. لأنه يستهدف في أنظمته وقوانينه، الغايات التي تنسجم مع واقع الإنسانية بطبيعتها ونوازعها.

2 ـ الصفة الأخلاقية ـ وليست المادية ـ وإنَّما يُنظر إلى تلك الغايات بوصفها معبّرة عن قِيم عملية ضرورية التحقيق من ناحية خُلقية»[1].

ولهذا يكون الباحث، قد أوضح المسألة التي أدَّت إلى خَلل المفاهيم التي أنكرت المذهبية والنظرية ليُمهد الطريق إلى النظام في الحقل الاجتماعي والاقتصادي والديني.

3 ـ طبيعة النِّظام

يجمع علماء الاجتماع، على أن مفهوم النُّظم الاجتماعية «من المفاهيم التي يشُوبها بعض الغُموض، ولعلَّ بعض السَّبب في أنه مفهوم تجريدي، لم يتم الاتفاق على تحديد مضامينه»[2]. وهذا ما أوقع مُغنية

---

(1) الصدر، محمد باقر: **اقتصادنا**، ص267.

(2) د. إبراهيم عثمان: **مقدمة في علم الاجتماع**، دار الشروق للنشر والتوزيع، ط1، 1999 ص213.

في شَرك النظريات الاجتماعية، لهكذا مفاهيم مُلتبسة، حينما قال إذن: «ليس للتشريع بجميع أنواعه وجود مستقل في الخارج، يُلْمَسُ ويُرى كوجود الطبيعيات، وإنما يوجد في عالم الإرادة والاعتبار، وبهذا أمكن فيه التبديل والتعديل، حسب مقتضيات الظروف والمصالح»[1].

ومن الغريب أن يصدر هكذا تعريف للتشريع، تخضع نُصوصه للتبديل والتعديل. فهل التشريع قائم في عالم الاعتبار والإرادة الإنسانية؟ أم أنه رسالة إلهية؟ لذا، كان علينا أن نقترب من النظام، فـ: «يشير المعنى إلى شكل مُنظم للسلوك الاجتماعي، ضمن نشاط مُعين، يتضمن هذا قيام مجموعة معقدة من السلوك المُنمط المرتبط بمعايير، وتشكل هذه نماذج وأنماط الفعل، والفكر، والشعور، المتفق عليه ضمن إطار الجماعة»[2]. «ومثّل لذلك بتعريفات عدَّة، لا تخرج عن كون النظام/ طرقاً قائمة كصور وأشكال، أنساق، أنماط، ذات خصائص، مُنظمة بنائياً، ثابتة نسبياً، ومعيارية، تقوم بوظائف منها: سدُّ الحاجات، تكوين علاقات، تنظيم سلوك، تنميط اتجاهات، تحقيق أهداف، وتحديد مواضيع، ورسم رموز، وإشباع دوافع وميول، أوجه الحياة»[3].

أما تعريف التنظيم، والفرق بينه وبين النِّظام والنَّسق، فهو: «نَظْمُ الشَّيء (أي) جعله متناسقاً ذا راتوب ordre أو أنظمة systeme؛ أعطاه هيكلاً أو بنية (مجموعة علاقات)، أناطَهُ بوظيفة أو اختصاص بنية إدارية، بنية عسكرية، بنية اقتصادية، إلخ. أما المنظمة، فهي مجموع

---

(1) مُغنية، محمد جواد: من ذا ذاك، ص100.

(2) د. إبراهيم عثمان: مقدمة في علم الاجتماع، ص 214.

(3) المصدر نفسه، ص 214 ـ 215، بتصرف.

البُنى المنتظمة على نحو يمكِّنها من تحقيق هدف، وغاية أو مصلحة»[1].

ويدل ذلك، على الهدفية وتحقيق المصالح لجماعة أو لأُمة، وبالتالي، إنَّ أي عملية إعاقة تؤثر سلباً في باقي المنظومات «بمعنى أن كل تغيير لأحد العناصر يُسبب تغييراً لسائر العناصر، كما يرى «برتلاند» في أن النظام هو مجموعة من العناصر ذات التَّبعية المتبادلة، أي المرتبطة في ما بينها بشكل يؤدي تغيير إحداها إلى تغيير الأخرى، وبالتالي يتبدَّل المجموع»[2].

ـ فبقاء النوع الإنساني يستلزم نظام الأسرة.

ـ وحماية الجماعة وإدارة شؤونها وضبط سلوكها وعلاقاتها يستلزم النظام السياسي.

ـ والحاجة إلى فهم وتفسير العالم، يستلزم النُّظم التعليمية والدينية.

ويرى خبراء علم الاجتماع أن مُستلزمات العملية التنظيمية تحتاج إلى:

أ ـ عملية تنميط، لتحويل الأفعال الفردية إلى جماعية (كنماذج للفعل والفكر).

ب ـ «ارتباط الفعل والفكر بمعايير تُبين كيفية الآداء لقواعد السلوك والعلاقات (معايير ثقفة المجتمع).

ج ـ وجود بناء يُحدد أنشطة الجماعة بتوزيع الأعضاء ضمن أدوار.

---

(1) د. خليل، خليل أحمد: **معجم مفاهيم علم الاجتماع**، معهد الإنماء العربي، ط1، 1996، ص 144.

(2) بوريكو: **المعجم النقدي**، ص 565.

د - تتجاوز الوظائف الاجتماعية، بنشاطها أكثر من مجال، وتشمل جميع مستويات العلاقات.

هـ - يتم نقل مضمون ومعاني هذه العملية للفرد بالتنشئة الاجتماعية ليتمثل تراث المجتمع. فيستجيب بوعي في التعاون مع الآخرين»[1].

4 - علاقة النظرية بالتطبيق:

تُشكل التحديات والحاجات واستمرار الوجود، وتحقيق الأهداف، أمْرين رئيسين، أحدهما: التنظيم، والثاني: تُراث اجتماعي. فالتَّنظيم يتولَّى تحديد المهام والأدوار، وتقسيم العمل، وتحديد الوظائف. أما التراث، فمسؤول عن تحديد المعايير والمقاييس والمواصفات ومنظومات القِيَم، لتحقيق المُؤالفة بين الأفعال وباقي عناصر التراث الثقافي، من: لغة، دين، عبادات، تقاليد، وأعراف، من أجل تحقيق العدالة بضمان الحقوق والواجبات، سواء كانت من لغة السماء أو من آراء المفكرين، فمثلاً: الدين «نظام فكري باقٍ ومستمر، مما يجعله مرتبطاً بسعي الإنسان إلى المعرفة، وحرصه على الاستقرار والنظام، فكثير من أوجه الحياة، كان يُجاب عليها دينياً، من هذا توزيع الإنتاج والدَّخل، وتوزيع القوة والنفوذ، والعلاقة بين الرئيس والمرؤُوس. . . ولم تكن هذه التفسيرات الدينية قَصْراً على الفقراء، كما تنبَّه «فيبر» بل امتدت إلى الناجحين المُسيطرين كحماية وتبرير الأوضاع القائمة»[2].

لذا قمتُ بعمل نماذج من الأحكام الشرعية لتوثيق وظائف النظام

(1) بتصرف عن كتاب مقدمة في علم الاجتماع، ص 213.

(2) عثمان، إبراهيم: مقدمة في علم الاجتماع، ص 242.

الديني، التي ينبغي لها أن تؤخذ بعين الاعتبار حينما يُقرر رجل الدين بأنه لا يوجد نظام اقتصادي في الإسلام؛ بل وصلت به الجُرأة إلى أن ينفي وجود مذهب أو نظرية، مع أن «ملتون ينجر» عرَّف الدين بأنه: «نظام من المعتقدات والمعاملات التي يحاول المجتمع من خلالها الاستجابة للمسائل الجوهرية في حياة الإنسان»[1]. فإذا كان «ينجر» لم يَسْتثْن نظام المعتقدات، وعَطف عليه المعاملات، فكيف يفْصل مُغنية بينهما؟ وكما أشرنا سابقاً، فإن جوهر المسألة يكمن في المنهاج الحَوْزوي، الذي يفصل بين البُنى المعتقدية والنُّظم المُنضوية تحتها. وقد تقدم هذا الكلام في محلِّه، في المؤسسة العلمية.

وللتأكيد على ما سبق لم يَسْتثْنِ «تشارلز كلوك» و«رودني سْتارك»، المعتقدات عن المعاملات فعرّفاه «بأنه النظم المنتظمة من معتقدات ورموز وقِيم ومعاملات، تمنحُ الجماعة الإنسانية حلولاً للمسائل الجوهريّة»[2].

«إلاّ انَّ الشيخ مصطفى عبد الرزاق يُعرف الدين بأنه نظام من معتقدات ومعاملات، ترتبط بمُقدس وتُؤلف من كل من يعتنقونها جماعة مُوحدة»[3].

وإذا كان النظام الاقتصادي يقوم على عمليات الإنتاج والضبط الحكومي والمِلكية والقوى البشرية والعمل والموارد والتوزيع والاستهلاك وعمليات التبادل، كفردات تداولية في حقل الاقتصاد. فهو

---

(1) المصدر نفسه، ص 24.

(2) المصدر نفسه، ص 243.

(3) عثمان، إبراهيم: **مقدمة في علم الاجتماع**، ص 243.

«عبارة عن مجموعة الوسائل المستخدمة والأفكار والعادات في تفاعلها معاً لاستغلال البيئة بقصد إرضاء حاجات أساسية».

The economic institution is the complex of techniques, Ideas and customs, relating to the exploitation of the environment for the satisfaction of subsistence needs.(1)

ولبيان سبب فَصْل النظرية عن التطبيق، عند الإسلاميين، لا بُدَّ من التعرض لطرائق التدريس، والمنهجيات والرّؤى داخل المؤسسات العلمية التي تعتبر أن لها دخالة كبيرة على التوزع النظري بينهما، كما يلي:

أ ـ أثر المؤسسة العلمية في الأطر المعرفية والشرعيّة عند مُغنية:

بناء على ما سبق، نرى أنَّ فقدان الرؤية المذهبية في القرآن، سببه انعدام المنهجية النظرية في تناول مفردات تداوُل الخطاب القرآني في حقول بعينها، وهو يرجع إلى تقليدية علوم القرآن، وبخاصة في مجال ما عُرف باسم «التفسير التجزيئي»، فضلاً عن رؤيتنا الحَكَواتية لِقِصَص القرآن، وعدم وجود إطار نظري كُلِّي، وغياب بعض جهود العلماء في التعامل مع كتاب الله بإخلاص، وخبرة علمية صارمة، وللتدليل على صحة ما ذهبنا إليه نستعرض أقوال العلماء بشأن موضوع واحد يتعلق بآيات الأحكام. فقد أورد الشيخ جعفر السبحاني شاهداً على لسان المقداد السيوري: «اشتهر بين القوم أن الآيات القرآنية المبحوث عنها (آيات الأحكام) نحو 500 آية، وذلك إنَّما هو بالمُتكرر والمُتداخل، وإلا فهي لا تبلغ ذلك، فلا يَظنُّ من يقف على كتابنا هذا ويضبط عدد

(1) د. لطفي، عبد الحميد: علم الاجتماع، ص 79.

ما فيه، أنا أنكرنا شيئاً من الآيات فيُسيء الظن به ولم يعلم أن المعيار عند ذوي البصائر والأبصار إنما هو التحقيق والاعتبار، لا الكثرة والاشتهار»[1].

أما عدد «آياتُ الأحكام رُبما تبلغ 330 آية، في العبادات في أنواعها نحو 140 آية، وفي الأحوال الشخصية نحو 70 آية، وفي المجموعة المدنية من بيع وإجارة ورهن وشركة وتجارة ومداينة. . إلخ، نحو 70 آية، وفي المجموعة الجنائية نحو 30 آية، وفي القضاء والشهادة نحو 20 آية»[2].

ويمكن أن تُعزى الأسباب الثانوية في عدم توصُّل مُغنية إلى القول بوجود مذهب أو نظرية أو نظام، إلى هذا التقسيم التقليدي من جهة، ومن جهة أخرى، عدم النظر إلى آيات القرآن الكريم كاملة، والبالغة 6348 آية[*]. وهذا ما يؤكّده بعض العلماء: «من سعة آفاق دلالته يَتبيَّن أنَّ عددها ربما يتجاوز عن الـ 500 إذ رُبَّ آية لا تمتُّ إلى الأحكام بِصلة، ولكن بالدِّقة والامعان يمكن أن يُستمد منها حُكم شرعي»[3].

لذا حدَّدتُ عناصر الإسلام، بالنموذج المتعلق بعناصر الإسلام

---

(1) السبحاني، جعفر: **مصادر الفقه الإسلامي ومنابعه**، دار الأضواء، ط1، 1999، ص 30.

(2) المصدر نفسه.

(*) عيتاوي، عصام: رسالة في دبلوم الدراسات المُعمقة (علم اجتماع المعرفة) ص 11، الجامعة اللبنانية معهد العلوم الاجتماعية، النوع الأول، 1982، اعتمد هذا الرقم مع إضافة البسملة على سائر سور القرآن الكريم.

(3) السبحاني، جعفر: **مصادر الفقه الإسلامي ومنابعه**، ص 30.

الأساسية، والذي يبدأ من مصادره (قرآن وسنة) ومن العقائد التي ينبغي إعادة النظر في أبعادها ونطاقها ومجالها، وما تَسْتتبعه من ضمانات تشكل المسؤولية والالتزام، ويتبع ذلك، الشريعة الإسلامية بأحكامها (الإمضائية والتأسيسيّة)، وهذا التقسيم ينبغي إعادة النظر فيه، فقد درج أكثر الفقهاء على تقسيم الفقه الإسلامي إلى قسمين: الأول العبادات والثاني المعاملات، والعُنصر الأخير، يتعلق بالسيرة في بُعديها العام والخاص. ومن هذه جميعاً يتشكّل الفقه الإسلامي، فهو «ينظم الحياة كلها من جميع جوانبها سواء أكانت تتعلق بالفرد أم بالأسرة أم بالمجتمع، أم تتعلق بالدولة ومعاملاتها مع الدول الأخرى في حالة السِّلم أو في حالة الحرب، وهو في جملته يعمل على إسعاد البشرية في الحياة الدنيا وفي الآخرة»[1].

فالاستمرار في تتبع حُكم مُغنية في أنه لا نظرية ولا مذهب، وبالتالي لا نظام، أوصلنا إلى مدارك مناقضة لمدّعاه، لذا سأنقل النَّص بتمامه من مصادر مُغنية نفسه، والتي ناقض فيها حكمه العفوي بأنه لا نظرية في الإسلام: «في الفقه قواعد عامة، تجري في جميع أبوابه ولا تختص بباب دون باب، كالاستصحاب وأصل الصِّحة في عمل الغير، وقاعدة عدم الدليل (دليلُ العَدم)، عند المجتهد الباحث، وهذه تشمل عَدَم الوجوب وعدم التحريم وتدخل في باب العمومات والمطلقات. وبها يثبت عدم اشتراط المشكوك في شرطيته، وغير ذلك من القواعد التي تعمُّ العبادات والمعاملات والايقاعات والأحكام. ويوجد أيضاً في

(1) السريتي عبد الودود، محمد: **تاريخ الفقه الإسلامي ونظرياته العامة**، ص 12.

الفقه قواعد مثل قاعدة الولد للفراش التي تختص بالأنساب، وقاعدة الإمكان في الحيض، وقاعدة الحدود تُدرأ بالشبهات وغير هذه»[1]. ألا يدل هذا على إقراره بوجود نظريات فقهية! إلاّ أن السِّر يرجع إلى عدم حَقْلَنة العلماء لأبواب الفقه، كما ويرجع من جهة أخرى، إلى تقليدهم لِسُنن السابقين في تقسيم الأحكام.

ولقد أخذ الشيخ مُغنية على كتاب **مكاسب الشيخ الأنصاري**، أنه لم يتعرَّض لبعض الأحكام «ما عدا فصل ضابط التعبير عن القصد، والمُرابحة وتوابعها والسِّلم والصرف، والرِّبا وبيع الثمار والإقالة لأن الشيخ ترك التعرض لها»[2]. كما يعترف مُغنية نفسه بهذا الخلل، ومن الحَري أن يُوجه النقد لنفسه، حينما حكم بأنه لا مذهب ولا نظرية ولا نظام.

وقد أخذنا على مُغنية أن ما أورده على الشيخ الأنصاري، يشكل بعض مفرداته الجزئية ما أغفله مُغنية نفسه في عملية التنظير للاقتصاد الإسلامي. فإذا كان الشيخ الأنصاري لم يتعرض لهكذا مباحث، فإنَّ الشيخ مُغنية، قد أخطأ حينما أصدر حكماً حازماً دغماطيقياً، بل دللَّ على صِحَّة مُدَّعاه، بأنه لا مذهب ولا نظرية ولا نظام. عبر استدلالات أربع سوف نناقشه فيها. وهذا ما يهمُّ الباحث الاجتماعي، وهو كشف العلاقات القائمة بين المؤسسة العلمية، والقضائية والنُّخب العلمائية وبخاصة علماء الدين في صوغ المشاريع الضرورية في مرحلة البناء والتقدم الاجتماعي. كما يهمُّه، علاقة رجل الدين في قضايا التنظير

(1) مُغنية، محمد جواد: **فقه الإمام الصادق**، ج3، ط4، دار التعارف للمطبوعات ـ بيروت، لبنان، 1982، ص 19.

(2) المصدر نفسه، ص 8.

الاقتصادي، وبخاصة عند مُغنية، وهل الإسلام لا يرتكز حقاً على مذهب اقتصادي؟ وهل ينسحب مثل هذا الإدّعاء وما يخلفه من آثار على النُّظم الأخرى في المجتمع، كالنظام السياسي والاجتماعي والقانوني؟ وماذا يبقى منه، أَرَسْمُه؟ أم شكله؟ أم لا يبقى منه شيء؟ وهل مجموعة الأحكام المُعاملاتية في الشريعة الإسلامية، هي عبارة عن رُؤى وأحكام أخلاقية تخضع لمزاجية؟ وما علاقة ذلك بطرائق تفكير رجل الدين خاصة بطرائق التّناول الفقهي في المنهج الحوزوي؟

لقد استندتُ إلى وثيقة سأنقلها بتمامها عن الشهيد السيد محمد باقر الصدر، الذي ساهمَ في إثراء وتأصيل المذهب الإسلامي، قُبالة المذاهب الاقتصادية الماركسية والرأسمالية. فيرى هذا المفكر، أنَّ الخلل يَكْمُن في خُلو الرسائل العلمية غالباً من المنهجية الفنية في تقسيم الأحكام وعرضها، وتصنيف المسائل الفقهية على الأبواب المختلفة مما ترتَّب عليها النتائج التالية:

(1) «إنَّ كثيراً من الأحكام أُعطيت ضمن صورة جزئية محدودة تبعاً للأبواب، ولم تُعط لها صيغة عامة يمكن للمقلد أن يستفيد منها ضمن نطاق واسع.

(2) إنَّ عدداً من الأحكام دُسَّ دسّاً في أبواب أجنبية عنه لأَدْنى مناسبة، حرصاً على التقسيم التقليدي نفسه للأبواب الفقهية.

(3) إنَّ جُملة من الأحكام لم تذكر نهائياً لأنها لم تجد لها مجالاً ضمن التقسيم التقليدي.

(4) لم يبدأ كل مجال بالأحكام العامة، ثم التفصيل، ولم تربط كل مجموعة من التساؤلات بالمحور المتين لها. ولم تُعط المسائل التفريعية

والتطبيقية بوصفها أمثلة صريحة لقضايا أعمّ منها، لكي يستطيع المُقلِّد أن يعرف الأشباه والنظائر.

(5) افْتُرض في كثير من الأحيان وجود صورة مسبقة عن العبادة أو الحُكم الشرعي. ولم يبدأ العرض من الصِّفر اعْتماداً على تلك الصورة المُسبقة.

(6) انْطمست المعالم العامة للأحكام عن طريق نثرها بصورة غير منتظمة، وضاعت على المُكلّف فرصة استخلاص المبادئ العامة منها»[1].

وقد خلصْنا إلى بيان أنه يوجد في الشريعة الإسلامية أحكام متعددة في حقول بعينها صالحة تمام الصلاحية لبناء نُظم عليها. ويخْلُص النظام الإسلامي عندها لما يُعرف باسم الأنساق الاجتماعية مُمهِّداً الطريق إلى شواهد تطبيقية تجريبية من خلال دولة الرسول (ص) في المدينة.

ب ـ دلالات التصوُّر القرآني:

ماذا تعني مدلولات النصوص القرآنية في بيان حقوق الإنسان عند الله تعالى؟ ﴿إِنَّ لَكَ أَلَّا تَجُوعَ فِيهَا وَلَا تَعْرَىٰ وَأَنَّكَ لَا تَظْمَؤُاْ فِيهَا وَلَا تَضْحَىٰ﴾[2]. وماذا يعني قول الله تعالى: ﴿وَقُلْنَا يَٰٓـَٔادَمُ ٱسْكُنْ أَنتَ وَزَوْجُكَ ٱلْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَٰذِهِ ٱلشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾[3].

---

(1) الصدر، محمد باير: **الفتاوى الواضحة**، ج1، ط7، دار التعارف للمطبوعات 1981، ص 95 ـ 96.

(2) سورة طه، آية 118.

(3) سورة البقرة، آية 35.

إن مفردات التداول الخطابي في القرآن، والأولويات ليست من قبيل منظومات قِيم خُلقية، فالغذاء، والمأوى، والأطعمة، والأشربة، والملبس، والسَّكن، وتبادل الخدمات، ونُظم الجمع، والتخزين، والذهب، والفضة، والوقف، والاحتكار، والمُساقاة، والمُزارعة. مفردات ينظمها في عقد واحد مفاهيم معتقدية وعبادية ومعاملاتية واجتماعية تخرج جميعاً من رَحِم القرآن والشريعة الإسلامية. إلاَّ أنَّ طرائق التدريس التَّشْقيقية والتَّفريعية والتَّجْزيئية، لا تجعلنا ننظر إلى التنظير برؤية كُلية، ومن ثم نفقد كل علاقة بين لغة الأرض (الاقتصاد والنُّظم) ولغة السماء (المُعتقدات ومنظومات القيم الخُلقية)، فماذا يعني القرآن في دلالاته الرمزية من وقائع يوسف؟ وخزائن الأرض والقمح في سنابله؟ ودين الملك؟ والدخول من أبواب مُتفرقة؟ والسِّجن؟ والأخلاق؟ وصُواع الملك؟ والقمح؟ وكيْلَ بعير؟ وملك مصر؟ إن ما مر من مفردات هو عبارة عن تلاحم مشاهد وصُور تعدَّدت مفرداتها ما بين الأخلاق والاقتصاد وحِنْكة الإدارة والمِلكية والجنْس والسّلطة واليهود؟!!! وماذا تعني ﴿يَٰٓأَبَتِ ٱسْتَـْٔجِرْهُ إِنَّ خَيْرَ مَنِ ٱسْتَـْٔجَرْتَ ٱلْقَوِيُّ ٱلْأَمِينُ﴾[1]. إنها مُواصفات العمل والعمال، الأجرة، القوة، الأمانة، هي مفردات تجمع ضمن طياتها نسقاً مذهبياً يمكن من خلاله جمع شتات المسائل، في مذهب ونظرية وتنظيم ونَسق.

ج ـ خصائص الشريعة الإسلامية والمصلحة العامة:

إذا كانت الشريعة هي رسالة السماء المُوحى بها إلى الرسول من قِبل الله عزّ وجلّ لإسعاد الناس، في الحال والمآل، فقصْدُ الشارع منها هو

---

(1) سورة القصص، آية 26.

تنظيم أمور الخلق في الدنيا والآخرة، عن طريق ما عُرف في الفقه الإسلامي برعاية مصالح العباد «فقد عقد فقهاء الشيعة باباً خاصاً باسم تزاحُم الأحكام في ملاكاتها، حيث يُقدم الأهم على المُهم ويُتوصَّل في تمييزها بالقرائن المُفيدة بالاطمئنان»[1]. ومن هنا كانت الضوابط التحريمية لما ينافي لمصالح البشر ومنافعهم واحدة، منذ بداية الخلق إلى يوم القيامة، للحدّ من الفساد والإفساد، وهي أمور لا يأباها طبْع الإنسان.

وبمجرَّد امتثال المؤمنين لأمْر الشَّارع، والزَّجر عن مخالفة أوامره أو مقارفة نواهيه، يقوم نظام إسلامي يشمل كل جوانب الحياة، سواء انْضوت تحت تقسيم تقليدي للشريعة، يختزل كل تفاصيل الحياة، في قسمين إثْنين: (عبادات ومعاملات) فـ«إنَّ هذه الرسالة جاءت شاملة لكل جوانب الحياة وعلى هذا الأساس، استطاعت أن تُوازن بين كل تلك الجوانب المختلفة وتوحِّد أسُسها، وتجمع في إطار صيغة كاملة بين الجامع والجامعة والمعمل والحقل. ولم يعُد الإنسان يعيش حالة الانْشطار، والازدواجية التي أشرنا إليها، بين حياته الرُّوحية، وحياته الدُّنيوية»[2]. وما دلالة «احتفاظ الرسالة بمستواها العقائدي والتشريعي ـ إلا أداة ربط بين الإنسان وربه، بأن هذا الربط لا يتحقق بمجرد الانتماء الرسمي، بل بالتفاعل مع محتوى الرسالة وتجسيدها فكراً وسلوكاً»[3].

ولسنا هنا بصدد إبراز خصائص التشريع الإسلامي كاملة، إلا ما له

---

(1) السبحاني، جعفر: **مصادر الفقه الإسلامي ومنابعه**، دار الأضواء، ط1، 1999، ص 25.
(2) المصدر، محمد باقر: **الفتاوى الواضحة**، ص 79.
(3) المصدر نفسه، ص 78.

دخل وطيد ببيان عُنصر المصلحة في أن يكون «للإسلام أنظمة اقتصادية لا نظام واحد»[1]. «وعليه يكون للإسلام أنظمة اقتصادية لا نظام واحد»[2]. ومن الغريب أن أحكام مُغنية مُقوْلبة، والدليل ورود نصَّين مُتطابقين، يصرُّ كل منهما على تعددية الأنظمة، وإن دلَّ هذا على شيء، فإنّما يدل على عدم مراعاة خصائص وأسس وسمات وملامح التشريع الإسلامي. ولمزيد من التفصيل، يراجع البحث فيها عند كل من : ـ الشيخ جعفر السبحاني الذي حصرها تحت العنوان التالي (ملامح التشريع في القرآن)[3]. وهي: التدرُّج، كُلية الأحكام، النظر للمعنويات، المُرونة، شمولية التّشريع، التوازن والعدالة، مراعاة الفطرة، المصلحة وسعة الآفاق.

والدكتور عبد الودود السريتي، الذي حصرها أيضاً تحت عنوان (الأسس التي يقوم عليه التشريع الإسلامي)[4]. وهي: عدم الحرج، قلة التكاليف، التدرّج في التشريع، وتحقيق مصالح الناس جميعاً، وتحقيق العدالة.

وقد نوَّه الدكتور محمد فوزي، فيض الله بـ(خصائص الفقه)[5]. وهي خضوع الأحكام لرقابة داخلية، تشريع إلهي يقوم أساساً على الوحي، تشريع شامل لعلاقات متعددة، وتحقيق العدالة، والتفصيل بين أحكام الديانة.

---

(1) مُغنية، محمد جواد: **فلسفة الولاية**، ص 98.

(2) المصدر نفسه، 102.

(3) السبحاني، جعفر: **الفقه الإسلامي ومنابعه**، ص 12 ـ 31.

(4) د. السريتي، عبد الودود: **تاريخ الفقه الإسلامي**، ص 33 ـ 45.

(5) د. فيض الله، محمد فوزي: **التعريف بالفقه الإسلامي**، ص 13 ـ 17.

«أما الشهيد الصدر فقد عدَّد خصائص الرسالة الإسلامية التي تُميزها عن سائر الرسالات بما يلي:

(1) إن هذه الرسالة ظلَّت سليمة ضمن النّص القرآني دون أن تتعرض لأي تحريف.

(2) لم تفقد أهم وسيلة من وسائل إثباتها ـ وفْقَ ـ الدليل الاستقرائي.

(3) مرور الزمن، لا ينقص من قيمة الدليل الأساس على الرسالة الإسلامية.

(4) إن هذه الرسالة جاءت شاملة لكل جوانب الحياة.

(5) إن هذه الرسالة هي الرسالة السماوية الوحيدة التي طُبقت على يد الرسول (ص).

(6) إنَّ هذه الرسالة، بنزولها إلى مرحلة التطبيق، دخلت التاريخ وساهمت في صنعه.

(7) إنَّ هذه الرسالة لم يقتصر أثرها على بناء الأمة؛ بل هي فاعلة في العالم كله.

(8) تميَّزت عن جميع الذين سبقوها، بأنها آخر أطروحة ربانية.

(9) اقْتضت الحكمة الربانية أن تُعدَّ له (للرسول) أوصياء يقومون بأعباء الأمانة.

(10) أرجع الإسلام الناس إلى الفقهاء وفتح باب الاجتهاد»[1].

---

(1) الصدر، محمد باقر: **الفتاوى الواضحة**، ص 77 ـ 81.

وبالطبع نحن لا نستدرك على رجل دين، بما تقدَّم، إلا من أجل تكثيف الشواهد التي تدَّعي بلا علمية القول أنه لا نظام ولا مذهب ولا نظرية في الإسلام. وإلا يفقد الإسلام جدواه في إسعاد الناس في الحال والمآل، أي في الدنيا والآخرة، لأنَّ كل مصلحة تستلزم نظاماً يحققها، وكل نظام يحمل في طياته المجال الذي أفرزه، والمجال هنا هو الأُطر الشَّرعية وعلاقتها بالنُّظم الاجتماعية، لتحولها في النهاية إلى أنساق مُجسَّدة على الأرض، فكأنه قرآن يمشي على الأرض، وينطق بين الناس. وهذه هي العلاقة بين المنطلق والوسيلة والهدف. فالمنطلق هو المذهب القرآني، والوسيلة هي الأنظمة، والسعادة في الدارين هي الهدف. فبهذه المُنطلقات نُحقِّق أهدافنا بهذه الوسيلة.

د ـ التجربة التاريخية ودولة الرسول (ص) في المدينة:

أمضى رسول الله (ص) ما لا يَقِلُّ عن 13 عاماً، لبيان وتصحيح وتنشئة وتنميط وترميز تصوُّرات المجتمعات البدويَّة، وتهذيب سلوكها، تجاه القضايا الكبرى حول الله والإنسان والكون، عبر القصص والحوادث العارضة للأمم والحضارات والأقوام، لتي سادت ثمَّ بادَتْ. إلاَّ أنَّ هذا البناء الفوقي (التشريع المكي) «لأنَّه الأساس الذي ينبني عليه ما عداه»[1]. بحاجة إلى تجسيد على الأرض، وتوحيد لهذه الجماعات وفق وحدات اجتماعية، تأخذ شكل الأنساق والنُّظم والتنظيمات والوحدات، بدءاً من المسجد وترسيخ المؤسَّساتية في القضاء، والجهاد

(1) السريتي، عبد الودود محمد: **تاريخ الفقه الإسلامي ونظرياته العامة**، دار النهضة العربية ـ بيروت، 1993، ص 25 ـ 26.

والولايات العامة، وجمع الزَّكوات والأخماس، وتنظيم شؤون الدولة والمجتمع، «فظهرت الحاجة للأحكام العملية (التشريع المدني) التي تنظم شؤون هذه الدولة، حتى يكون لها كيان دُولي بين الأمم، ومن ذوات التاريخ ولمدة قدرها 10 سنوات تقريباً، من هجرة الرسول (ص) حتَّى وفاته»[1].

لذا كان «التشريع هو مجموعة من القوانين والقواعد العامة، يضعها المشرع لتنظيم الروابط بين الناس، وبيان ما لهم من الحقوق وما عليهم من واجبات. ولولاه لعمَّت الفوضى»[2]. ومن الغريب أن الشيخ محمد جواد مُغنية، قدَّم لهذا الكتاب، ولم يحمل على صاحبه في ما ذكر بعد 5 صفحات، إنَّ «المقصود في المقام، أن التشريع لا بد منه لحفظ النظام وبناء مجتمع صالح. وإن التشريع الإسلامي جاء وافياً لحاجة الإنسان في دنياه وآخرته»[3].

وإنَّنا بدورنا نرى أن المسجد يُمثل المؤسسة الأولى، التي انبثقت عنها الأنساق الاجتماعية للمسلمين،[4].

فَلمْ يعدم التراث الإسلامي في حقيقته عملية المأسسة التي انبعثت من المسجد برسالته، ليشكل صلة الوصل بين السماء والأرض، والذي شهد انبثاق منه كل التشريعات، بدءاً من الولاية العامة، ونُظم القضاء،

---

(1) المصدر نفسه، ص 27.

(2) الحسني، هاشم معروف: **تاريخ الفقه الجعفري**، دار الكتاب اللبناني، ط2، 1973، ص 13.

(3) المصدر نفسه، ص 18.

(4) سورة التوبة، آية 108.

وقرارات الحرب، والشؤون الاجتماعية والاقتصادية، عدا عن وظيفته الأساسية في البناء المُعتقدي.

لذلك فالتجارب التاريخية، تُشير إلى سيطرة المسلمين على مُقدِّراتهم الاقتصادية، وبخاصة في المجال النَّقدي، كما أشار الإمام محمد الباقر (ع) على عبد الملك بن مروان بسكِّ المعدن وتوحيد العُملة. وبذلك يُخرج المجتمع الإسلامي، عن تبعيته الاقتصادية لدولة الروم[1]، وماذا تعني «وقعة بدر» غير تدعيم حركة المبادلات الاقتصادية لدولة الرسول (ص) في المدينة، للحد من انتقال رؤوس أموال المشركين، الذين حجروا على أموال المسلمين في مكة؟ وماذا يعني التشريع الإلهي بإقامة صلاة الجمعة، حينما أنحى باللاَّئمة على العرب، في انفضاضهم من مؤسسة المسجد سعياً وراء التجارة واللهو، وما تضمَّنته الآية من عبادة اجتماعية، وتعبئة سياسية، وتجارة اقتصادية؟ وماذا يعني تزويج المسلمين من بعضهم البعض، واتخاذ مواقف اقتصادية لا اقتسام فيها للأموال، بل مواقف تنزع باتجاه السُّوق؟ وماذا يعني تحريم بيع السلاح للأعداء، من الناحية الفقهية، والسياسية، والاقتصادية؟! وماذا يعني تحريم بيع أراضي المسلمين للكفار والمشركين؟! وماذ يعني لا بيْع على بيْع المسلم في آليات السوق؟! هل استثنى البيع من الأخلاق، أو السياسة أو الاقتصاد؟! وماذا يعني نشر الإسلام في شرق آسيا، وأواسط إفريقيا، مرافقاً لما يعرف اليوم بالاقتصاد الدولي؟ ألا يعني ذلك ترافق المسارين الديني

---

(1) دخيل، علي محمد علي: **أئمتنا**، دار مكتبة الإمام الرضا (ع)، دار المرتضى - بيروت - لبنان، ط6، 1982، ص 386 - 390.

والاقتصادي! وماذا يعني عدم قبول صلاة المُحتكر لسِلَع المسلمين؟ وما هي العلاقة بين الاحتكار من الناحية الاقتصادية، والعبادة من الناحية الشرعية، وحقوق الجماعة من الناحية الاجتماعية؟ ماذا تعني دولة الرسول(ص) في المدينة، وما مدى جدوائية تقسيم علمائنا للأحكام الشرعية؟ بل ما هي في الأساس خصائص الشريعة الإسلامية؟ أسئلة تنبغي الإجابة عنها لدفع شبهة، أن لا مذهب ولا نظرية، ولا نظام اقتصادي في الإسلام.

ثالثاً ـ التحقيق في المسألة بين الدَّحض والإبرام:

هنا نقسم البحث إلى قسمين: الأول منهما: مباني الاستدلالات الأربعة، والإيرادات النقدية عليها. أما الثاني: فيتعلق بالمشروع الإسلامي، الإحالة واستشراف المستقبل.

1 ـ الاستدلالات:

أ ـ الاستدلال الأول:

إن استدلال مُغنية بدليل التغيير، والتبدل في الأوضاع والعادات، قائلاً: «إنّ البيئات الاجتماعية تختلف وتتباين... في ثرواتها... عاداتها... ثقافاتها... ويغدو النظام الذي كان يصلح بالأمس من أمر يُفسده غداً... إذن، من العسير بل من المستحيل أن يحقق نظام اقتصادي واحد لمجتمع واحد. فكيف بالنظام المُوحِّد للعالم ـ ومع ـ أن رسالة محمد (ص) عامة تشمل كل جيل... فإذا سنَّت... نظاماً لمجتمع دون مجتمع، تنافى ذلك مع عمومها وشمولها ـ وبما أن ـ النظام، المثالي العالمي مُستحيل فلم يَبْق إلا السُّكوت. وإذا سكت الإسلام عن هذا النظام لأنه مستحيل من الوجهة العملية والتطبيقية

فقد... قال بلسان الإمام جعفر الصادق (ع): كل شيء فيه للناس الصلاح في جبهة من الجبهات فهو جائز»[1].

(1) النقد:

من خصائص النُّظم الاجتماعية أنها «تتميز بجمودها، نتيجة لما تتميز به من استقرار وضمان لفترة طويلة من الزمن... ولهذا الجمود، أثره في ما تتميز به النُّظم الاجتماعية من صعوبة التغيير، حتى إنها تقف دائماً عقبة أمام هذا التغيير سواء كان يتَّجه بها إلى التقدّم أو التأخُّر»[2].

لذا لا مانع «أن نجد في التشريع الإسلامي، قواعد عامة ذكرها الفقهاء، ترتكز على النزعة الإنسانية، ونظامها الطبيعي، الذي لا يتغير ولا يتبدَّل، مهما تغيرت الأزمان وتقلَّبت الحوادث»[3].

لا يعدو كون استشهاد مُغنية على تبدل الظواهر، إلا ملاحظة عفوية ظاهرية، لا تصلح أن تكون دليلاً، أو ينظمها دليل فلسفي رصين. فمن 600 عام قبل ميلاد السيد المسيح، أسهب العقل الفلسفي اليوناني في طفولته حول ظاهرة الثبات والتغيير والتبدل والتحول التي تنتاب الظواهر، سواء كان دفعياً أو تدريجياً. وهو ما عُرف في المباحث الفلسفية، بـ«السّكون والحركة».

ولسنا هنا بصدد مناقشة الدليل الفلسفي لأنه بحاجة إلى بُرهان، وهو خارج عن نطاق البحث. وقد عدُّوا التغيّرات التدريجية من الأمور المتخيلة، (لاحظ قول مُغنية: النظام العالمي، خيال في خيال) وما زالت

---

(1) مُغنية، محمد جواد: **نفحات محمدية**، ص 98.

(2) د. لطفي، عبد الحميد: **علم الاجتماع**، دار النهضة العربية، 1981، ص 70.

(3) مُغنية، محمد جواد: **الإسلام مع الحياة**، ص 180.

هذه المناقشات دائرة في عصرنا تحت عنوان الثابت والمتحوِّل. والخلاصة أنهم قصدوا من التغيير: أن صورة الشيء هو غيره، فيزول أصل الشيء، ويحلُّ الآخر محله. أو انعدام الشيء، وبعضهم عرَّفه سلباً، الثبات. ومنهم من ردَّه إلى مفهوم انتزاعي، وليس مفهوماً ما، هو ما يكون له جِنْسٌ وفَصْل. بل هو مفهوم بديهي. ومرة أخرى نكرر أننا لسنا بصدد مناقشة أقسام التغيير الخمسة عشر، وما يُصيب الجواهر والأعراض السابقة واللاحقة، والفُروضات المتعلقة بالظهور والعدم، أو التعلق والانقطاع، أو الإضافة ومصاديق كل فرد، وأشكال التغيير الدفعي والتدريجي، لأنها في المباحث الفلسفية. إلاَّ أنَّ خبراء الاجتماع والفقهاء، عالجوا هكذا قضايا بإسهاب، وقد تقدم رأي الاجتماع في هذه المسألة. وما تبقَّى هنا هو الدليل الفقهي المتعلق برأي الفقهاء، حول علاقة الأحكام وتبعيتها للعوائد الشرعية أو الوجودية، فحين تتغير الأنظار في الأولى لا تتغير أحكامها. بخلاف الثانية، إذ يتغير الحُكم تبعاً لها.

«وقد صنَّف الفقهاء، العوائد المستمرة إلى ضربين: أحدهما: العوائد الشرعية، التي أقرَّها الدليل الشرعي أو نفاها، فهي ثابتة أبداً ولا تبديل لها، وإن اختلفت آراء المُكلفين فيها، ويستدل على ذلك أنه لو صحَّ أنها دارت مدار الحُسن أو القُبح، لكان نسخ ما للأحكام المستقرة المستمدة، والنَّسخ بعد موت النبي (ص) باطل كالوجوب أو الندب أو النهي والكراهة أو التحريم التي أذن فيها فعلاً أو تركاً، وفيها إزالة النجاسات، والنَّهي عن الطَّواف عرياً، وطهارة التأهب للمناجاة.

(2) ثانيهما:

العوائد الجارية بين الخَلْق، بما ليس فيه نفي ولا إثبات دليل شرعي، وإنما يبنى الحكم الشرعي فيها يُبنى على عرف الناس. وهو

يختلف باختلاف عرضهم وتلك (العوائد) ثابتة، لكنها تتبدل مع ذلك، فهي أسباب لأحكام تترتَّب عليها. «فالثابتة لوجود شهوة الطعام والشراب والدفاع والنظر والكلام والبطش والمشي وأشباه ذلك، إذا كانت أسباباً لمُسبِّبات حَكم بها الشارع. أما المتبدلة، فمنها ما يكون متبدلاً في العادة، من حُسن إلى قُبح، أو ما يختلف فيه التعبير عن المقاصد، أو ما يختلف في الأفعال وفي المعاملات، أو في ما يختلف في كسب أمور خارجة عن المُكلف، أو ما يكون في أمور خارجة عن العادة»[1].

أما ما استكمله الشاطبي، فهو:

«واعْلم أن ما جرى ذكره هنا من اختلاف الأحكام عند اختلاف العوائد، فليس للحقيقة اختلاف أصل الخطاب لأنَّ الشَّارع موضوعها على أنه دائم أبدي، لو فرض بقاء الدنيا من غير نهاية، والتكليف كذلك لم يحتج الشَّارع إلى مزيده وإنَّما معنى الاختلاف أن العوائد إذا اختلفت رجعت كل عادة إلى أصل شرعي، يحكم عليها كما في البلوغ مثلاً. فإنَّ الخطاب التكليفي مُرتفع عن الصَّبي ما كان قبل البلوغ، فإذا بلغ وقع عليه التكليف»[2].

والشَّاهد هنا ليس بحاجة إلى تعليق. واستدلَّ فقيه آخر تحت عنوان: العبادة حاجة إنسانية ثابتة بقوله: «ونظام العبادات في الشريعة الإسلامية، يُمثل أحد أوجهها الثابتة التي لا تتأثر بطريقة الحياة العامة وظروف التطور المدني في حياةالإنسان، كنظام المعاملات والعقود»[3].

---

(1) الشاطبي، أبو اسحاق: **الموافقات في أصول الشريعة**، دار الكتاب العربي، ص 215 ـ 217.

(2) المصدر نفسه، ص 217.

(3) الصدر، محمد باقر: **الفتاوى الواضحة**، ص 7 ـ 3.

وسنقوم هنا بالرَّد على الحُكم المتعلق بالعُسر والمُحالية، لتحقيق نظام اقتصادي واحد، لمجتمع واحد في محله.

ب ـ الاستدلال الثاني:

نتَّفق مع غيرنا على مبْدئية دوران الأمر بين أمرين: بين بقاء الأرض بوراً مُعطلة، وبين إقطاعية الحاكم، على أن يسدَّ حاجات المسلمين. إلاَّ أنَّنا نختلف في طبيعة النظام الاقتصادي، الذي أشار إليه مُغنية، مفهوماً وبنية. إلا إذا كان مُغنية، لا يتجاوز المفهوم الدَّلالي للفظة الإقطاع، والمثال الذي أورده بِحلِّية أكل الميتة، على من أشرف على الهلاك، في غير محله. لأنه اختزل كل قوى المجتمع، بالمعنى العام، في حالة فردية.

ج ـ الاستدلال الثالث:

«لو أنَّ الإسلام قيّد المسلمين بنظام اقتصادي خاص، لأوقعهم في العُسر والحرج، واضطرهم للخروج من عقيدتهم»[1]. هنا يتَّضح لنا أن مفهوم النظام إلى الآن لم يتَّضح لدى محمد جواد مُغنية، لأن المجتمعات البشرية، مهما بلغ مستوى تركيبها الاجتماعي بساطة وتعقيداً، لا تخلو من نظام مهما كانت طبيعته، وتعمل آليات الأنظمة على تلافي المشاكل، وما الأنظمة إلا أنساق تكييف الوظائف، والأدوار وِفْق مصالح المجتمعات. فما بالُنا إذن، والإسلام جاء لرفع الحرج. أيضاً لابد أن نطرح هذا السؤال: هل تُخرج مُوجبات الوقوع في العُسر والحرج الإنسان من عقيدته؟ وإن كان هذا صحيحاً، فكيف يمكن للعُسر

(1) مُغنية، محمد جواد: **فلسفة الولاية**، ص 100.

والحرج أن يخرجا المجتمعات من عقائدها؟ وعلى فرض أن الإسلام أو غيره من الأيديولوجيات، قد وقع نظامه في خطإ، فهل يعني ذلك عدم معيارية المبادئ التي يرتكز عليها؟ ولو فرضنا أن الخطأ قد حدث، لماذا لا تكون الأساليب والوسائل التي تعالج الظواهر. هي المسؤولة عن أخطائها وليس النظام؟!! وطبعاً هذا يعني ذلك أننا نُبرر أخطاء الأنظمة.

د ـ الاستدلال الرابع:

«عدّل الإسلام بالتلقيح والتطعيم، بعض المعاملات والتصرفات، وهدفه الأصيل إصلاح الكل، وتوجيههم نحو العدل والإحسان»[1]. ولا نختلف مع ما ذهب إليه من استشهادات للميرزا النائيني. إلا أنّنا نأخذُ على مُغنية، نصَّه المُستشهد به ليدلِّل على ثبات الأنظمة «والإيقاعات ثابتة كلها عند الناس، قبل الشرع والشريعة، وعليه يدور معاشهم. والشارع أمضاها»[2]. فهل معنى ذلك عدم صلاحيتها بحُجة أن الأوضاع والأحوال تتغير؟! أما التلقيح والتطعيم، فهما مصطلحان غير مناسبين للمقام، ولا مُسوِّغ لمُغنية، في أن يرسل أحكاماً بأنه «لا نظرية... وبالتالي فلا مذهب... فلا أثر في الإسلام... أبداً لا وجود لهذا النظام».

رابعاً: المشروع الإسلامي بين الإحالة واستشراف المستقبل:

إذا كنا قد أخذنا على عاتقنا متابعة الطريق في تبيان العلائق التي تربط المؤسسة العلمية بأُطرها المعرفية والشرعيّة، وعلاقة ذلك بالأطر

(1) مُغنية، محمد جواد: **فلسفة الولاية**، ص 101.

(2) المصدر نفسه.

الاجتماعية. مع الحفاظ كثيراً على هذه النقطة بالذات، حتى داخل المؤسسة القضائية. فلأن مُغنية رجل الدين والعالم والقاضي، ذو المواقف المبدئية، الذي عاش طورين من حياته. طور الحركة الوطنية في مقاومة الاستعمار، والتي كانت تستلزم الثورة. وطور البناء الاجتماعي الذي كان يستلزم العقلانية والنهوض.

ولقد أردتُ أن أُتوِّج هذه الدراسة في القسم الأخير منها، بتبيان نظرية العلاّمة مُغنية، في الإصلاح، واستلزم ذلك بيان مستويات العمل الكتابي للتأكد من موقعية مُغنية فيها. فقُمت بزمْكَنة تراثه الفكري عبر التحديات والأحداث، التي مرَّت بها الأمة. لأدرس مؤشرات تمثيل تلك التحديات والمنعطفات الحادة وانعكاسها في مشروع نهضوي، يصلح ليكون إطاراً معبراً عن استحقاقات المرحلة من جهة، وعن إجاباته تجاه المسائل الاجتماعية الكبرى، والسياسية، والاقتصادية، من جهة ثانية. فهل أجاب مُغنية عن تساؤلات الأمة في مرحلة الاستقلال، بمشروع فكري تنموي؟ هذا ما دعاني إلى التَّدقيق في مفردات خطابه في حقل اجتماعي بعيْنه، مفردة تِلْو الأخرى لأستكشف من مداليلها مدى وعْيه بدقة هذه المصطلحات. ومن جهة أخرى استعرضتُ كتبه الفكرية والمُعتقدية لأستجمع قوام نظرية متماسكة، من مصادرها المذهبية الخاصة (القرآن والسنة)، من أجل أن تكون بديلاً عن انهيار النُّظم الليبرالية عام 1948، كبديل إسلامي. إلاَّ أنَّ اصطدامي بنصٍّ له ينفي فيه، بل ويؤكد ويقطع أنه لا مذهب ولا نظرية ولا نظام في الإسلام. وتعميمه هذا الحكم على جميع بُنى المجتمع سواء كانت سياسية أو اقتصادية أو اجتماعية مستدلاً على حكمه هذا، كما تقدم، أثقل عناء البحث في المراجعة، لتعيين محلِّ النزاع في المسألة بين الإيجاب والسَّلب. ما

اضْطرني لدراسة الأساس الفلسفي الذي بنى عليه مُغنية وجهة نظره، وموقفه من الشريعة والمذهب والنظام الاقتصادي في الإسلام.

من أجل ذلك عقدت محوراً لمعالجة هذه المواقف المتناقضة التي وجدتها تتنزع بين إقراره للنظام من جهة وإنكاره من جهة أخرى. فمن خلال المقاربات المفاهيمية قُمت ببيان طبيعة كل من النظرية والمذهب والنظام، من وجهة نظر حُقول متنوعة، كالفلسفة وعلم الكلام والاجتماع والاقتصاد والدين، لأُقارب بين مواقف مُغنية من هذه الأسس الثلاثة، فجاءت النتيجة معه مخالفة لمقدماتها، لا من حيث ـ رُؤيته الإصلاحية ـ لكن من مستوى آخر، وهو ما يتعلّق بقيمة هذه الرؤية على مستوى التفسير والتأصيل والتقعيد والتنظير الفكري. حيث تبيّن، أن طروحاته التي تنوعت وتعدَّدت، ما هي إلا ثقافة، تعكس أطرها المعرفية ما تلقاه في المؤسسة العلمية، كما بيّنا ذلك في موضعه(*). أما هنا، فقد عكست تقليدية الاتجاه التقليدي من طرائق ومنهجيات وأساليب وإدارة وتنظيم وحقول علمية بعينها، وانعدام علوم حديثة، من جهة، وأثر ذلك على شخصية مُغنية في استخدامه للآلية الاجتهادية، وعدم تكامل عناصر الإسلام، فضلاً عن أن عدم الاختصاص في المجال الاقتصادي، وعدم دراسة المصادر الأيديولوجية الحديثة، والنَّزعة الثورية، وتفضيله الفوضى على النظام، كانت أسباباً إضافية في عدم التنظير الرَّصين والصّارم؛ وحينما أراد أن يُنظِّر للخروج من تناقضاته بين النظام واللانظام، تجاوز ماضوية الاتجاه الإسلامي، إلا أنها لم تكن تأصيلاً للواقع المعيش.

وعلى ما يبدو، فإن التنظير في مجتمع طائفي ومذهبي، وطول فترة

(*) الأطر المعرفية عند مُغنية.

التجربة التاريخية للمسلمين، جعله يُطور تصوُّراً في قالب تعبيري. إلاَّ أنَّه لم يكن يؤصل له في إطار تنظيري، إلاَّ أنَّ ذلك لم يَحُل بينه وبين هذه الدراسة، في إعادة النظر مرة أخرى لإنقاد هذه التصورات. إلاَّ أنَّ مدلولات التصور القرآني، وخصائص الشريعة الإسلامية والتجربة التاريخية لدولة الرسول (ص) في المدينة، كانت حقائق يقينية وكل حقيقة تملك رصيدها من قيمتها وشواهدها، وعلاقتها بما ينفع الناس، ويمكث في أرض الواقع أو واقع الأرض، ليشكل علائق وعلاقات ممتدة ليجسِّدها النظام، ويكون شاهداً على علاقة النظرية بالمذهب والتطبيق.

فبعد عناء وبحث طويلين، أخذا وقتاً طويلاً غيّرتُ الاتجاه في مجال البحث لِمدِّه إلى الأطر المعتقدية، لأجِدَ أنّ ما ينطبق على معظم الاتجاهات الإسلامية في قضية علاقة الفكر الإسلامي بالواقع الاجتماعي مغتربة عن واقعها. فالتيار السُّني منه ماضوي الاتجاه، والشيعي منه استشرف آفاق المستقبل بعملية إحالة لدولة القائم. فبعضهم أكمل التصور مؤمناً بالنزعة التمهيدية للمُوطِّئين. ومشروع مُغنية لا يخرج عن هكذا إطار آخر التحليل. والمَخْرج الحقيقي لحلِّ تناقُضه بين النظام واللاّنظام، يَكمُن في الرؤية المذهبية، فعلى الرَّغم من أنَّ «الإمامة التي يعتنقها الشيعة... كمبدإ أو عقيدة... والقيم والمُثل العليا... لا يخرجها عن حقيقتها، ولا يستدعي وُجُودها عدم الإيمان به إلى ترابط وثيق بين الواقع الاجتماعي وبين أسلوب التفكير وأن التقدم والتطور ينبثقان من النظرية الواعية»[1].

---

(1) مُغنية، محمد جواد: **المهدي المنتظر والعقل**، ص 25.

ويبدو أن العبارة هي المفتاح إلى المشروع التنظيري الذي أحاله إلى المستقبل: «فكرة الإمام المعصوم صحيحة كنظرية، إنّا نتَّخذ من هذه النظرة سلاحنا، ضدَّ حُكام الظلم والجوْر»[1].

فهنا يؤكد مُغنية، أنَّ هذا المشروع نظرية صحيحة. إذ جعله دعامته النظرية، ووسيلته المذهبيّة، ضدَّ الحكام الجائرين على أرض الواقع. فهو يستشرف آفاق المستقبل ليس بنظرة اسْتِلْحاقية للواقع المعيش حيث يكمُن البُعد الثوري في عملية الإحالة الاستلحاقية «إنَّ لكل نظام وُجد وعُمل به ونشأ في عالم العقل ثم تحول إلى العمل... أن يظهر الإمام ويتولى السلطة، وتحُل حكومته جميع مشكلات العالم، ولو بعد آلاف السنين، حيث تُمهَّد الأسباب»[2]. ويؤكد في موضع آخر، أنَّ «المشكلات الاجتماعية لا تُحل ولن تُحل حلاً جذرياً كلياً، إلا إذا حَكم إمامٌ معصوم، وبدونه تُحل المشكلات حلاً جزئياً، ذلك أن الصواب لا يأتي من الخطإ، والحق لا يتولد من الباطل»[3]. ونتفق مع مُغنية، على أن هناك مخلّصاً في النظرية الإسلامية، وبخاصة عند الشيعة الإمامية على أنه هنا مشخّص المعالم، لكنه يختلف عن مُخلِّص الماركسية في المجتمع الشيوعي، و(أوغست كونت) في العلم. و(إريك فروم) في ثورة الأمل.

ولسنا في هذا المجال بصدد التدليل على صحَّة ما ذهب إليه، لأنَّه خارج عن الموضوع. وعرضه هنا، للتدليل على إيمانه برؤية مذهبية نظرية مُجسَّدة في نظام. إلا أنَّه أحاله إلى المستقبل: «إنَّ نظامه أفضل

---

(1) المصدر نفسه، ص 44.

(2) المصدر نفسه.

(3) المصدر نفسه، ص 45.

نظام للبشرية على الإطلاق، فهو يجمع بين صلاح الدين والدنيا، للجماعة والأفراد... طريق... الإزدهار... الأمن والعدل. ويحفظ الحرية والكرامة للجميع، ولا يَدَعُ مجالاً للطمع والجشع، وسيطرة فئة على فئة، وبكلمة: إنَّه نظام الإنسانية الذي يُحقق الخير والصلاح العام في شتَّى الميادين، بدون استثناء»[1]. من هنا نرى أن التناقضات السابقة قد حُلَّت، لكن ليس على جبهة الشريعة، بل في حَقْل الاعتقاد، وإنْ دلّ ذلك على شيء، فإنَّما يدل على الترابط الوثيق بين النظرية والتطبيق، بين العقيدة والشريعة، بين الفكر والممارسة، بين الإيمان والعمل، وإلاَّ فكيف نُفسّر ما يناقض الشاهد السابق بهذا اللاحق؟ «النظام المثالي والعالمي، مستحيل من الوجهة العملية والتطبيقية»[2].

وهو حينما يُنظِّر، لا يفوتُه رَبْطُ النظرية بالواقع لكن «من الذي يأمن ويضمن أن لا يُصاب أحد هذين ـ زعماء الكُتلتين الشرقية والغربية ـ بنوبة عصبية مفاجئة ـ ويأمر ـ بإلقاء القنبلة الذريَّة، ما دام غير معصوم، وتُحقَّق الكارثة بين عشية وضحاها»[3]. فهو لا يمد بصره لا للواقع الاجتماعي المعيش في محيطه فقط، بل يمدُّ آفاقه لمحيط عالمي، ثم يتحدث بعد ذلك بلهجة الخبير الاجتماعي قائلاً: «أما نظام الحكومة البدائية، فكان أشبه بالنظام القبلي، ثم تقدَّمت الحكومة في شكلها ونظامها، وإنَّ نسبة الحكومات الحاضرة إليها (حكومة المهدي(ع)) كنسبة الحكومة البدائية إلى حكومات اليوم»[4].

---

(1) المصدر نفسه، ص 42 ـ 43..

(2) مُغنية، محمد جواد: **فلسفة الولاية**، ص 99.

(3) مُغنية، محمد جواد: **المهدي المنتظر والعقل**، ص 31.

(4) المصدر نفسه، ص 46.

إنَّ مُغنية في نظرته يستشرف ما ستكون عليه حكومة المهدي(ع)، متجاوزاً النُّظم المتحضِّرة شكلاً، والمُتخلفة توجُّهاً ومضموناً، ويستلزم ذلك أن يكون الحكم لِمَلك واحد؟ ومشروع واحد وقاضي واحد: «وأن تخضع الأرض بكاملها وكل شعوبها لأمير واحد»[1]. كما يرى الفيلسوف الأميركي «وليم غارسون» و«دانتي». وهو عين النَّظرة التي أصَّل لها مُغنية، مذهباً وتنظيراً ونظاماً.

إلاَّ أنَّنا أخيراً نتجاوز حدوده هذه المرَّة لنؤكد أنَّ النزعة الرأسمالية لم تتجاوز نظرتها تجاه الجنَّة الموعودة إلا في مجتمع أحادي الجانب، وإنسان ذي بُعد واحد، عقيدته العلم ومقرُّها الأبدي على الأرض وتحقيقه لا يتم إلاَّ من خلال ثورة الأمل في التِّقنيات، ومُخلِّصها هو العلم. وإذا كانت الماركسية ترى أيضاً أن المُخلِّص هو المجتمع الشيوعي، الذي سيُحقق آمال المُعْوزين، ترفاً وشُرباً، واستهلاكاً وصيداً وفيراً، وقراءة لكتاب، وتبدُّل وظائف، لا في ظلِّ دولة موعودة، لأن المجتمع الشيوعي، يكون قد استنفذ غاياته من الناحية المذهبية والنظرية. حتّى أنها تزول دعائم النّظام والدولة. وإذا كان النّقيض يُولد نقيضه، وتقتربُ القوانين لنفي النفي، فإن مُغنية بطرحه المذهبي يُمثل النقيض الأخير، عندها تولد النظرية المنبثقة من المذهب، والمطبقة في ظل نظام الإمام العادل.

وفي الختام. . . . أُردِّد مع مُغنية: رحم الله من «يهدي إليّ عيوبي بِقلْب طاهر وعقْلٍ ساهر»[2].

---

(1) المصدر نفسه، ص 49.

(2) المصدر نفسه، ص 85.

مسرد المصادر والمراجع

- إبراهيم عثمان: **مقدمة في علم الاجتماع**، دار الشروق، ط1 عام 1999.
- إبراهيم مدكور: **معجم العلوم العصرية**، الهيئة المصرية العامة للكاتب، ط/ عام 1975.
- أبو إسحاق الشاطبي: **الموافقات في فصول الشريعة**، دار الكتب العلمية ـ بيروت لبنان. د.ت.
- إسماعيل قباري: **علم الاجتماع والفلسفة**، ج2، دار الكتاب للطباعة والنشر، ط/ عام 1996.
- أندريه لالاند: **موسوعة لالاند الفلسفية**، تعريب د. خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت ـ باريس، ط1 عام 1996.
- جعفر السبحاني: **مصادر الفقه الإسلامي ومنابعه**، دار الأضواء، ط1 عام 1996.
- جورج غورفيتش: **الأطر الاجتماعية للمعرفة**، ترجمة د. خليل أحمد خليل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط2 عام 1998.
- د. خليل أحمد خليل: **معجم مفاهيم علم الاجتماع**، معهد الإنماء العربي ـ بيروت عام 1966.

- ر.م. ماكيفر وتشارلز هريدج: **المجتمع**، ترجمة علي أحمد عيسى، مكتبة النهضة المصرية، ط2 عام 1961.

- ر. بورون، ف. بوريكو: **المعجم النقدي لعلم الاجتماع**، ترجمة د. سليم حداد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط1 عام 1986.

- د. سميح دغيم: **موسوعة مصطلحات علم الكلام الإسلامي**، ط1 عام 1998، مكتبة لبنان ناشرون ـ بيروت لبنان.

- صدر المتألهين: **مفاتيح الغيب**، مفتاح 2، مؤسسة مطالعات فرهنجي ـ طهران 1363 هجري.

- عبد الحميد لطفي: **علم الاجتماع**، دار النهضة العربية عام 1981.

- عبد الودود محمد السريتي: **تاريخ الفقه الإسلامي ونظرياته العامة**، دار النهضة العربية للطباعة والنشر عام 1993.

- عصام عيتاوي: رسالة في دبلوم الدراسات المعمقة (علم اجتماع المعرفة) الجامعة اللبنانية ـ معهد العلوم الاجتماعية الفرع الأول عام 1982 ـ مفهوم العلم في القرآن الكريم والأحاديث النبوية الإمامية.

- السيد علي الحسيني السيستاني: **الرافد في علم الأصول**، ط1، دار المؤرخ العربي ـ بيروت عام 1994.

- علي محمد علي دخيل: **أئمتنا**، دار مكتبة الإمام الرضا (ع)، دار المرتضى ـ بيروت/ لبنان، ط6 عام 1982.

- فرناند دوموند: **الأيديولوجيات، ترجمة وجيه أسعد**، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي ـ دمشق عام 1977.

- فريدريك معتوق: **معجم العلوم الاجتماعية**، أكاديميا انترناشيونال ـ بيروت/ لبنان عام 1998-1993.

مؤلفات محمد جواد مُغنية:

- **الوجودية والغثيان**، دار التعارف للمطبوعات ـ بيروت، ط1 عام 1977.
- **الوضع الحاضر في جبل عامل**، دار التيار الجديد، ط2 عام 1984.
- **إمامة علي والعقل**، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات ـ بيروت، ط10 عام 1983.
- **صفحات لوقت الفراغ**، دار الجواد، ودار التيار الجديد، ط2 عام 1984.
- **علم أصول الفقه في ثوبه الجديد** ـ بيروت، ط8 عام 1980.
- **علي والفلسفة**، **دار الكتاب العربي**، مكتبة النهضة عام 1963.
- **فلسفة الأخلاق في الإسلام**، دار العلم للملايين ـ بيروت، ط1 عام 1977.
- **فلسفة المبدإ والمعاد**، منشورات المكتبة الأهلية ـ بيروت، عام 1962.
- **فلسفة الولاية**، دار التيار الجديد ودار الجواد، ط4 عام 1971.
- **في ظلال الصحيفة السجادية**، دار التعارف للمطبوعات ـ بيروت، ط2 عام 1979.
- **في ظلال نهج البلاغة**، دار العلم للملايين، ج4، ط3، عام 1973.
- **قيم أخلاقية في فقه الإمام جعفر الصادق**، دار التعارف للمطبوعات ـ بيروت، ط1 عام 1977.
- **مذاهب ومصطلحات فلسفية**، دار التعارف للمطبوعات ـ بيروت، د.ت.
- **مع الشيعة الإمامية**، مكتبة الأندلس ـ بيروت، ط1 عام 1965.
- **مع علماء النجف الأشرف**، المكتبة الأهلية، ومكتبة النهضة ـ بغداد، عام 1962.
- **معالم الفلسفة الإسلامية**، دار مكتبة الهلال، دار الجواد ـ بيروت، ط2 عام 1986.
- **مفاهيم إنسانية في كلمات الإمام جعفر الصادق(ع)**، دار التعارف للمطبوعات ـ بيروت، ط1 عام 1997.

- **من ذا وذاك**، دار الكتاب الإسلامي - بيروت، ط1 عام 1979.
- **من هنا وهناك**، منشورات مؤسسة الأعلمي - بيروت، عام 1968.
- **نظرات في التصوف والكرامات**، منشورات المكتبة الأهلية - بيروت، د.ت.
- **نفحات محمدية**، دار ومكتبة الهلال، دار الجواد - بيروت، عام 1980.
- **هذه هي الوهابية**، دار العلم للملايين ومكتبة النهضة - بيروت، ط3 عام 1964.
- محمد حمود: الفوائد البهية في شرح عقائد الإمامية، ج1، مركز العترة الطاهرة للدراسات عام 1995.
- محمد رضا المظفر: للنسق، انتشارات فيروز آبادي، قم، ط8 ربيع الأول عام 1408هـ
- محمد عبده: شرح نهج البلاغة للإمام علي، دار المعرفة للطباعة والنشر - بيروت، ج4، د.ت.
- محمد فوزي فيض الله: التعريف بالفقه الإسلامي.
- محمود نجيب: قشور ولباب، القاهرة عام 1957.
- هاشم معروف الحسيني: تاريخ الفقه الجعفري، دار الكتاب اللبناني، ط2 عام 1973.

المراجع باللغة الأجنبية:

1 - Mervin Sabrina: Un Reformisme Chiite. Ulemas et Lettres du Gabal Amil (actuel liban-sud). De la fin de l'empire Ottoman a l'independence du Liban. Editions Karathala, Cermoc et Iffad, 2000.

مسرد الدوريات والصحف:

- مجلة العرفان، العدد 5 - 6 المجلد السابع والسبعون، ص 112، مقالة للشيخ يوسف عمرو عن الشيخ محمد جواد مُغنية تحت عنوان: علماء عرفتهم.

- مجلة العلوم الاجتماعية، فريدريك معتوق، بيروت لبنان.
- مجلة العرفان، العدد 9 ـ 10 مجلد 78 عام 1994.
- مجلة المحامي اللبنانية، العدد 11 من السنة السادسة عشرة.
- مجلة العلوم، كانون الثاني عام 1960.
- جريدة الحياة، العدد 5 أيار عام 1962.
- جريدة السفير: تاريخ 29/ 11/ 1997 رقم العدد 19911 رقم الصفحة 19 رقم العامود 7، مقالة للدكتور خليل أحمد خليل بعنوان: محمد جواد مُغنية، معارك الكتب.

MOHAMMAD JAWAD MOGHNIA

And his Reformation Project a Sociological Study

الشيخ محمد جواد مغنية عالم عَرَف عصرَه ووعاه وكتب له، فأثرى المكتبة والفكر العربي بالكثير مما قدم. ويحاول الدكتور عصام عيتاوي الوقوف وقفات تحليل لتاريخ حياته كما لمنهجه في الفكر على الصعد المتعددة التي كتب فيها، ولا شك في أن الكتابة عن الشيخ مغنية هي بحد نفسها تحدٍ؛ لما يتمتع به الرجل من موسوعية وجرأة علمية سمحت له بخوض عدد كبير من الميادين التي يصعب أن يخوضها رجل مثله، ولكن الكاتب قبل التحدي وخاض التجربة، وحاول أن يقدّم رؤيته الى الشيخ مغنية لينظر من خلاله إلى البيئة التي كان يعيش؛ ومن هنا تأتي هذه الدراسة في سياق علم اجتماع المعرفة، وهو العلم اذي يحاول تلمس آثار المجتمع والبيئة الاجتماعية في الأفكار التي يتبناها ويدافع عنها المفكر. وقد انتهى الكاتب إلى نتائج مهمّة تلقي ضوءً على موضوع البحث وتكشف الكثير من رؤيته الفكرية والثقافية.

مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي

بيروت – لبنان – بئر حسن – شارع السفارات – بناية الصباح – ط ٢
هاتف: 826233 1 961+ – فاكس: 820378 1 961+ - ص.ب: 25/55
E-mail:info@hadaraweb.com - www.hadaraweb.com